Der Wahrheitsbegriff

in

der Lehre des „logisch-metaphysischen Transzendentalismus" mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Systems

Bernard Bolzanos.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der
Ludwig-Maximilians-Universität zu München

Vorgelegt von
HEINZ WIEGAND
aus Alfeld (Leine).

1928

BUCHDRUCKEREI F. STEGEN, ALFELD-LEINE
1928

Der Wahrheitsbegriff

in

der Lehre des „logisch-metaphysischen Transzendentalismus“ mit besonderer Berücksichtigung des philosophischen Systems

Bernard Bolzanos.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der
Ludwig-Maximilians-Universität zu München

Vorgelegt von
HEINZ WIEGAND
aus Alfeld (Leine).

1928

BUCHDRUCKEREI F. STEGEN, ALFELD-LEINE
1928

Referenten: Geheimrat Prof. Dr. Josef Geyser.
Geheimrat Prof. Dr. Erich Becher.

Tag der mündlichen Prüfung: 20. Januar 1928.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung: SS.

Psychologismus und Transzendentalismus . . . 7—11

ERSTER TEIL:

I. Kapitel:

Allgemeine Charakterisierung des philosophischen Systems Bolzanos . . . . . 12—21

II. Kapitel:

Bolzanos Logik (Wissenschaftslehre) . . . . . 22—56

Vom Begriff und Dasein der Wahrheiten an sich 23—33

Von den Vorstellungen an sich. . . . . 33—41

Von den Sätzen an sich . . . . . 41—46

Von den wahren Sätzen . . . . . 46—55

Schlußbemerkung . . . . . 55—56

ZWEITER TEIL.

III. Kapitel:

Historisch-kritische Erörterung des logisch-metaphysischen Transzendentalismus . . . . . 57—84

Der Transzendentalismus der badischen Wertphilosophie . . . . . 67—76

Schluß . . . . . 76—84

ANHANG:

Bolzanos Lehre von der Erkenntnis . . . . . 85—89

Anmerkungen . . . . . 90—103

Literaturverzeichnis . . . . . 104—106

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 1–11

Erster Teil:

I. Kapitel:
Allgemeine Charakteristik des philosophischen Systems Bolzanos 12–21

II. Kapitel:
Bolzanos Logik (Wissenschaftslehre) 22–32
Vom Begriff und Dasein der Wahrheiten an sich 23–24
Von den Vorstellungen an sich 33–41
Von den Sätzen an sich 41–46
Von den wahren Sätzen 46–55
Schlußbemerkung 55–59

Zweiter Teil:

III. Kapitel:
Historisch-kritische Erörterung des logisch-metaphysischen Transzendentalismus 57–84
Der Transzendentalismus der modernen Wissenschaftslehre 57–72
Schluß 72–84

Anhang:

Bolzanos Lehre von der Existentialis 85–89

Anmerkungen 90–103
Literaturverzeichnis 104–106

Einleitung.

Logisch-erkenntnistheoretische Probleme stehen heute im Vordergrund des philosophischen Interesses. Wenn Kant und andere gemeint haben, daß die Logik seit Aristoteles in das Stadium der Endgültigkeit eingetreten sei, so trifft das bei genauer Bertrachtung der modernen philosophischen Bestrebungen nur im beschränkten Sinne zu. Wenn auch die Probleme so alt sind wie die Menschheit selbst — immer wieder treten zu allen Zeiten neue Versuche auf, sich mit ihnen zwecks vollkommenerer Lösung auseinanderzusetzen.

Unter den Problemen steht an wichtiger Stelle das der Wahrheit und mit ihm das der Gewißheit (bzw. Evidenz), Probleme, die im Lauf der Geschichte der Philosophie die verschiedensten Lösungen erfahren haben und noch erfahren.

Vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einer Bearbeitung dieser Probleme, wie sie uns vorliegt in dem philosophischen System des Böhmen Bernard Bolzano (1781—1848). Bolzanos Lösung des Wahrheitsproblems ist gerade in jüngster Zeit von aktueller Bedeutung, gibt es ja heutzutage kaum eine Logik, die sich nicht in irgend einer Weise mit den Grundgedanken dieses Philosophen beschäftigt. — Husserl gebührt das Verdienst, auf die Bedeutung Bolzanos für die Bearbeitung logischer Probleme als erster hingewiesen zu haben, als er ihn den „größten Logiker aller Zeiten" nannte. Aber Husserl ist zu wenig Historiker, um uns mit den Gedankengängen Bolzanos ausführlicher bekanntzumachen, wenn auch seine eigenen Gedanken mit denen Bolzanos eine größere Verwandtschaft zeigen, als er vielleicht wahrhaben möchte.

In Bolzanos Hauptwerk, der „Wissenschaftslehre" fand Husserl in seinem Kampf gegen die logische Lehre des Psychologismus die wirksamste Unterstützung — und mit Recht, wenn auch Bolzano selbst eine — wenigstens bewußt — antipsychologische Tendenz ferngelegen hat. Doch davon abgesehen erheben die Ausführungen unseres Autors in der Tat den Anspruch, Wesen und Beziehungen logischer Gebilde so-

wie ihre Selbständigkeit gegenüber allem psychischen Geschehen herauszustellen.

Wir werden darum gut tun, die Grundgedanken der logischen Lehre des Psychologismus einer kurzen Betrachtung zu unterziehen, um von da aus die Bedeutung der Logik Bolzanos zu verstehen.

Die Spuren psychologistischer Lehren lassen sich bis ins Altertum hinein verfolgen. — Setzten die Vertreter der jonischen Naturphilosophie und ihre Nachfolger bis auf Platon die Möglichkeit streng allgemeingültiger Erkenntnis des Seienden als selbstverständlich voraus, so tritt die Erkenntnisfrage bei den Sophisten als Problem auf; Erfahrungstatsachen waren der Anlaß, an der Allgemeingültigkeit menschlicher Erkenntnis zu zweifeln, mithin den Begriff der absoluten Wahrheit zu verneinen.

Am bestimmtesten treten uns diese Gedankengänge unter den Sophisten bei Protagoras von Abdera (480 v. Chr.) entgegen in seinem — zweifellos in erster Linie logisch-erkenntnistheoretisch zu interpretierenden — Satz: „der Mensch ist das Maß aller Dinge; der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind." Es ist nicht eindeutig, wie dieser — um mit einer guten Abkürzung zu sprechen — homo-mensura-Satz aufzufassen ist, ob im individuellen oder generellen Sinne. Wie dem auch sei — in letzter Konsequenz ist das Resultat prinzipiell dasselbe: von absolut allgemeingültiger Wahrheit kann nicht gesprochen werden; die Wahrheit ist gebunden an die psychische Organisation des menschlichen Subjekts überhaupt bzw. der individuellen menschlichen Subjekte oder sie ist — in etwas anderer Wendung — das Produkt der Denkfähigkeiten dieser Subjekte.

Diese von Protagoras aufgestellte Lehre von der Relativität der Wahrheit hat selbst in unseren Tagen ihre Vertreter gefunden. Wenn auch ihre Theorien durch Verwertung der seit Protagoras errungenen Ergebnisse der Logik und Psychologie und durch deren Zusammenfassung in ein einheitliches System die protagoräische Lehre wesentlich erweitert und überschritten haben, so stimmen sie doch in ihrer Grundanschauung von der Relativität der Wahrheit mit der sophistischen Lehre überein.

Ausgehend von der Tatsache, daß die Erkenntnis Produkt des Denkens sei, dieses aber psychologischen Gesetzmäßigkeiten untersteht, folgern die psychologistischen Erkenntnistheoretiker, daß die Psychologie als die Erforschung der Natur und Organisation der menschlichen Seele sowie ihrer Gesetze zu-

gleich auch die Erkenntnisquelle der logischen Formen und Gesetzlichkeiten sei, da diese ja in nichts anderem als den psychischen Notwendigkeiten unserer Denkvorgänge bestünden, mithin der Gegenstand der Logik etwas Psychisches sei, die logischen Grundsätze als nichts anderes als der Ausdruck der Naturgesetze des Denkens aufzufassen seien. — Jedenfalls ist dies die notwendige Konsequenz des Psychologismus, ob die einzelnen Psychologisten sie nun zugeben oder nicht.

Zur Veranschaulichung dieser Lehre verweisen wir auf die Darstellungen G. Heymans' und B. Erdmanns.

Heymans[1]) faßt die logischen Grundsätze bewußt als Tatsachengesetze auf und lehnt alle dem entgegenstehenden Theorien auf das entschiedenste ab. Um überhaupt über logische Dinge etwas ausmachen zu können, meint Heymans, müssen wir doch zunächst von der Tatsache unseres Denkens ausgehen. „Zu diesen gegebenen Tatsachen des menschlichen Denkens gehört aber nicht nur die Erfahrung, daß wir, so oft unter bestimmten Bedingungen zwei sich widersprechende Urteile uns vorliegen, eines von denselben verwerfen, sondern auch die andere, daß wir unmittelbar, „aus Begriffen", die Unmöglichkeit des Widerspruchs überhaupt einsehen. Der logische Satz steht also nicht neben oder gegenüber dem psychologischen, sondern er gehört in denselben hinein; es ist die nämliche Organisation des Denkens, welche sich sowohl in der allgemeinen Anerkennung wie in der besonderen Anerkennung des Satzes vom Widerspruch betätigt" — und ferner hören wir bei der Frage, worin der Grund liege, daß doch faktisch die logischen Gesetze als Normgesetze aufgefaßt werden: diese Tatsache erkläre sich allein daraus, daß „dieselben (die logischen Gesetze) Realgesetze des Denkens sind." Der Ausgangspunkt alles logischen Denkens liegt in der Tatsache, „daß wir Widersprechendes nicht fürwahrhalten können. . . . . Wir haben keinen einzigen Grund, die Verbindung zweier sich widersprechender Urteile als „unrichtig" zu verurteilen, wenn nicht eben diesen, daß wir instiktiv und unmittelbar die Unmöglichkeit empfinden, die beiden Urteile gleichzeitig zu bejahen."

In Heymans haben wir — darüber kann kein Zweifel sein — einen Vertreter des Psychologismus in seiner extremsten Art: Logik und Psychologie sind kaum mehr als zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache. Nur „Blindheit gegen alles Ideele überhaupt, ausschließliche Offenheit für Realitäten" vermögen zu einer solchen Auffassung zu führen.[2])

Gemäßigter, darum auch von ungleich größerer Bedeutung sind die Ausführungen Benno Erdmanns. Trotzdem Erdmann Logik und Psychologie scharf unterschieden wissen will und sich um die Aufstellung je eines Problemkreises dieser beiden Disziplinen mit größter Sorgfalt bemüht [3]), gelingt es ihm letztlich doch nicht, den psychologistischen Angeln zu entgehen. Das zeigt sich auch bei ihm vornehmlich bei der Erörterung der logischen Grundsätze. Diese, wie auch die Grund- und Lehrsätze der reinen Mathematik, bezeichnet Erdmann als „apodiktische Behauptungen" und definiert sie als „diejenigen modal bestimmten Urteile, deren kontrodiktorische für uns undenkbar sind, also nicht vollzogen werden können", mithin als Urteile, die notwendig gedacht werden müssen. Diese Auffassung der apodiktischen Urteile soll aber keineswegs über jedes Bedenken erhaben sein, wenn man ihre Notwendigkeit als eine in ihnen selbst ruhende betrachtet, zumal gerade um den Sinn dieser Notwendigkeit viel gestritten ist und noch gestritten wird. Was bedeutet die „Notwendigkeit" des Urteils oder — in anderer Wendung — was bedeutet die „Undenkbarkeit" des kontradiktorischen Urteils? „Die Undenkbarkeit des kontradiktorischen Urteils beweist doch nur, daß die apodiktischen Urteile Bedingungen unseres Denkens wiedergeben." Die Notwendigkeit der logischen Grundsätze ist mithin eine bedingte; nur dann könnte sie eine unbedingte sein, wenn wir im Besitz einer Garantie wären, „daß die Bedingungen unseres Denkens zugleich die Bedingungen jedes möglichen . . . Denkens — und deshalb unveränderliche, ewige wären". — Weil uns aber, so folgert Erdmann, eine solche Garantie zweifelsohne fehlt, ist es unmöglich, „zu einer Gattung des Denkens überhaupt, die mehr umfaßte als die Arten unseres Denkens . . ." zu kommen, woraus aber folgt, daß es ebenso unmöglich ist, „die logischen Grundsätze . . . . . als die Bedingungen . . jedes möglichen Denkens nachzuweisen." Deshalb müssen wir auch die reale Möglichkeit eines Denkens, das von dem unseren verschieden ist, zugeben und sind darum nicht einmal imstande zu behaupten, daß unser Denken an die Normen der logischen Grundsätze ewig gebunden sein müsse. „Wir können demnach nicht umhin einzugestehen, daß all die Sätze, deren widersprechende Gedanken widersinnig und deshalb unvollziehbar sind, nur unter Voraussetzung der Beschaffenheit unseres Denkens notwendig sind, die wir tatsächlich in uns erleben, und damit unter Voraussetzung der Normen, die wir für das gültige Denken aus dieser Beschaffenheit ableiten können. Die Not-

wendigkeit der apodiktischen Urteile ist demnach keine unbedingte, sondern nur eine hypothetische“ [4]).

Aus diesem Beispiel psychologisierender Argumentationsweise geht zur Genüge hervor, daß es — von diesem Standpunkt aus — unsinnig ist, die Frage nach der Absolutheit der Wahrheit auch nur zu stellen. Gerade diese aber sollte jede wissenschaftliche Forschung zu erreichen suchen. Das alte Pilatuswort „Was ist Wahrheit?“ fragt nicht nach irgendeiner konventionellen Form der Wahrheit, sondern nach der absoluten, objektiven Wahrheit — wie Bolzano sagen würde: der „Wahrheit an sich.“

Der Psychologismus leugnet die absolute Allgemeingültigkeit der Wahrheit; gerade die Möglichkeit dieser aber gilt es zu erweisen, d. h. also einer Wahrheit, die nicht nur für das menschliche, sondern für jedes Denken überhaupt gültig ist.

Wir haben gesehen — besonders bei Heymans wurde das deutlich — daß es in erster Linie die Verwechslung von Logik und Psychologie ist, die den Psychologismus heraufbeschwört, derart, daß die Logik ihre Begründung letztlich von Seiten der Psychologie erhält. Die logischen Gebilde (Begriff, Urteil und Schluß) sind nichts als der Ausdruck psychischer Gesetzmäßigkeiten.

In völligem Gegensatz zur logischen Lehre des Psychologismus steht eine andere, welche versucht, die völlige Trennung von Logik und Psychologie durchzuführen, um dadurch der psychologistischen Gefahr zu entgehen. Sie ist in ihren Anfängen so alt wie der Psychologismus und begegnet uns bereits bei Sokrates, Platon, Aristoteles, den Stoikern usw. In der Gegenwart hat sich Edmund Husserl als ihr Führer einen Namen gemacht; ihr eigentlicher Begründer aber ist Bernard Bolzano. Sollen wir für die Theorie dieser beiden letztgenannten Forscher einen Terminus anführen, so möchten wir sie „logisch-metaphysischen Transzendentalismus“ nennen [5]). Diese Theorie steht insofern zum Psychologismus im strengsten Gegensatz, als sie der Logik ein allem Psychischen gegenüber transzendentes Objekt zuweist, um dadurch den logischen Gebilden strengste Allgemeingültigkeit überhaupt, also überindividuelle ewige Geltung zu verschaffen.

Auf welchem Wege sie dies Ziel zu erreichen glaubt, das soll in vorliegender Arbeit an Hand der Ausführungen Bolzanos unter besonderer Berücksichtigung des Wahrheitsbegriffs gezeigt werden.

ERSTER TEIL.

I. Kapitel.

Allgemeine Charakterisierung des philosophischen Systems Bolzanos.

Der Mathematiker und Philosoph Bernard Bolzano war, was seine philosophischen Arbeiten anbelangt, noch bis vor wenigen Jahrzehnten ein nahezu Unbekannter. Das zeigt sich deutlich, wenn man einen Einblick in die älteren Geschichtswerke der Philosophie nimmt. In manchen von ihnen findet sich nicht einmal sein Name verzeichnet; andere begnügen sich mit der bloßen Nennung desselben [1]) und nur einzelne bringen — allerdings recht kurze — Andeutungen seiner Lehren [2]), womit sie glauben, der historischen Forschung vollauf Genüge getan zu haben. Ueber die Bedeutung seiner Lehren ist man sich aber auch hier nichts weniger als einig, worüber gleich gesprochen werden soll. Den zu dieser mehr oder weniger intensiven Ignorierung der philosophischen Lehren Bolzanos führenden Gründen wollen wir hier nicht nachgehen, wollen sie vor allen Dingen nicht auf irgend ein allgemeines Schlagwort bringen wie etwa „Bolzanos Konzeptionen waren dem Zeitgeist nicht entsprechend", da mit solchen Wendungen sachlich so gut wie nichts gesagt ist.

Immerhin aber entstanden in jüngster Zeit — vornehmlich wohl unter dem Einfluß Husserls — einige sich mit der Logik Bolzanos beschäftigende Abhandlungen; unter ihnen sei an dieser Stelle auf die folgenden verwiesen: so einmal auf das — allerdings recht unzulängliche — Werk Melchior Palagyis „Kant und Bolzano" [3]), sodann auf eine größere Arbeit Hugo Bergmanns [4]), in der sich der Verfasser bemüht, eine gründliche Darstellung der philosophischen Gedanken Bolzanos in ihrer Gesamtheit zu geben, die aber, gerade weil sie alle Probleme in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen will, manche Einzelprobleme in etwas fragmentarischer Form abhandeln

mußte, so vor allem die logisch-erkenntnistheoretischen Probleme. — Eine sorgfältige Betrachtung eines Teilgebietes der Bolzanoschen Logik hat G. Gotthardt[5]) gegeben. Von Joseph Gotthardt war eine ausführliche Bearbeitung der gesamten logischen Lehre Bolzanos unter dem Titel „Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk B. Bolzanos“ geplant und vorbereitet, deren Ausführung jedoch durch den frühen Tod des Autors nicht zum Abschluß gebracht werden konnte; lediglich ein als Dissertation verwendeter Bruchteil erschien (unter demselben Titel) als Teildruck in Trier 1918.

Neuerdings erschien unter dem Titel „Bernard Bolzano“ im „Philosophischen Jahrbuch“ eine Arbeit von H. Fels, in welchem sich der Verfasser die Aufgabe stellt, die Beziehungen zwischen Bolzano und Husserl aufzudecken.

Wir lassen nunmehr eine kurze biographische Skizze folgen, um uns dann der Charakterisierung der Grundgedanken des philosophischen Systems Bolzanos zuzuwenden.

Bernard Bolzano wurde geboren am 5. Oktober 1781 in Prag. Sein Vater, Kaufmann, eine — wie es scheint — strenge und herbe Natur, gab dem lebhaften Wunsche seines Sohnes, die akademische Laufbahn einzuschlagen, nur widerwillig nach. — Bolzano absolvierte zunächst 5 propädeutisch-philosophische Studienjahre und wandte sich dann dem Studium der katholischen Theologie zu, oblag aber auch jetzt noch für zwei weitere Jahre philosophischen und besonders mathematischen Studien. 1805 erhielt er an der Prager Universität nach vorausgegangenem Empfang der priesterlichen Weihen einen Lehrstuhl für philosophische Religionslehre. Auf Grund von Verleumdungen der Teilnahme an demagogischen Umtrieben und anderer unglücklicher Umstände erhielt Bolzano, der von seinen Freunden als ein überaus frommer, gemütstiefer und ernster Mensch geschildert wurde, seine Entlassung zugleich mit dem Verbot des Druckes seiner Schriften (von denen viele dann in späteren Jahren anonym oder unter den Namen einzelner seiner Freunde herausgegeben wurden). — Bolzano zog sich darauf aus dem öffentlichen Leben zurück und lebte ganz seinen wissenschaftlichen Studien. — Er starb am 18. Dezember 1848.[6])

Das philosophische System Bolzanos trägt durchaus den Stempel des Rationalismus und zwar etwa in der Form, wie wir ihn von Leibniz her kennen. Als Rationalismus bezeichnet man schlechthin diejenigen Richtungen der Philosophie,

welche die Erkenntnis überhaupt oder wenigstens deren wertvolle Inhalte unabhängig von jeder Erfahrung auf die Vernunft (ratio) zurückführen, die also aus den apriorischen Begriffsinhalten Wirklichkeits erkenntnis gewinnen zu können glauben. (Erinnert sei nur an das Anselmsche ontologische Gottesargument, das aus dem Inhalt des Begriffes „Gott" als des vollkommensten Wesens auf Gottes Existenz schließt [7]). Im 17. Jahrhundert nimmt der — schon durch Parmenides begründete — Rationalismus unter dem Einfluß der mathematischen Spekulation die Form des Ontologismus an, deren konsequentesten Vertreter wir in Spinoza sehen, eine Form, die aber auf Grund der Einseitigkeit ihrer Methode, der Erkenntnis aller Erkenntnisobjekte aus reinen Begriffen, zu einem völligen Bruch mit der Erfahrungserkenntnis führen mußte. Der Nachfolger Spinozas, Leibniz, zieht diese radikale Konsequenz nicht, sondern räumt auch der Erfahrungserkenntnis eine — wenn auch sekundäre — Bedeutung ein; das drückt u. a. seine bekannte Unterscheidung der Wahrheiten in vérités nécessaires ou de raison und vérités de fait aus, eine Einteilung, der wir ebenfalls bei Bolzano begegnen werden. Aber auch Leibniz geht wie Spinoza das Ziel dahin, die Philosophie als strenge Wissenschaft vom Range der Mathematik zu begründen.

Das ist auch im großen und ganzen der Standpunkt Bolzanos. Als bedeutender Mathematiker sieht er wie Leibniz das ideale Vorbild aller Wissenschaft in der Mathematik und darum ist es nur natürlich, wenn seine philosophischen Arbeiten den Stempel mathematischer Methode tragen. Analyse und Deduktion sind die Kennzeichen dieser Methode. Durch genaue Analyse des Begriffsinhaltes soll Klarheit der Begriffe erzielt werden; dazu bedarf es der Beobachtung verschiedener Momente. Einmal ist der Methode der Scheidung von Aequivokationen die größte Beachtung zu schenken, dann aber auch den herrschenden Anschauungen sowie der „gewöhnlichen" Sprache; und nicht zuletzt ist die wissenschaftliche Terminologie eine besonders wertvolle Erkenntnisquelle.

Auf Grund einer solchen klaren Begriffsanalyse ist die Sicherheit des eigentlichen Erkenntnismittels, der Deduktion, gewährleistet. — Ueberall dort aber, wo es sich um induktive Untersuchungen handelt, stehen Bolzanos Ausführungen bei weitem hinter seinen anderen Leistungen zurück. Und er selbst, das schien sich uns wiederholt aufzudrängen, wird sicher keinen Anspruch auf Exaktheit seiner induktiven Studien (so vornehmlich in der Psychologie) erhoben haben.

Wie jedem Rationalismus, so liegt auch dem System Bolzanos eine stillschweigende Voraussetzung zugrunde, die das Verhältnis von Denken und Sein betrifft: die Vernunft als Quelle der Erkenntnis ist im Besitz notwendiger Voraussetzungen, Ausgangspunkte des Denkens (angeborene Ideen), die zugleich wahr, d. h. mit der Wirklichkeit, ihren Verhältnissen und Beziehungen im Einklang stehen. Die Parallelität von Denken und Sein — wenn wir so sagen dürfen — ist das als selbstverständlich vorausgesetzte Grunddogma jedes Rationalismus. Zwischen Denken und Sein besteht — in übertragener Bedeutung — das Verhältnis einer prästabilierten Harmonie;[8]) das Denknotwendige ist für die Wirklichkeit maßgebend — das ist mit kurzen Worten die These des Rationalismus. „Was unter gar keinen Begriff aufgefaßt werden kann, ist eben darum auch an sich selbst unmöglich."[9])

Entschieden müssen wir einer in der Literatur aufgetauchten Ansicht entgegentreten, die Bolzano als Kantianer bzw. Halbkantianer bezeichnet.[10]) — Der Umstand, daß zwei Denker des öfteren gleich lautende Termini verwenden, berechtigt in gar keiner Weise zu der Behauptung, daß die Gesamtanschauung beider Denker dieselbe sei. Es ist richtig, daß Bolzano von Kant bestimmte Termini übernommen hat, aber gerade in den entscheidenden Untersuchungen polemisiert Bolzano immer wieder gegen den Königsberger Philosophen. Die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie Kants und Bolzanos hat Melchior Palagyi in seinem — oben zitierten — Werke untersucht; derselbe schreibt in seiner Schlußbetrachtung: „Ich glaube, daß Bolzano kaum je den Begriff einer Wahrheit an sich ausgebildet hätte, wenn er dazu nicht durch die Opposition gegen den Kritizismus angetrieben wäre."[11])

Seine Stellung zu Kant gibt uns überdies Bolzano selbst wiederholt deutlich zu verstehen[12]) und genaues Studium seiner Schriften läßt keinen Zweifel über seine Oppositionsstellung gegen Kants Philosophie offen[13]): der Begriff der Wahrheit, das Problem der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, Raum- und Zeitproblematik etc. erfahren eine durchaus von der Kantischen verschiedene Behandlung.

Wir schließen uns umsomehr — wie das schon unsere Ausführungen zu Anfang dieses Abschnitts erkennen lassen — einer zweiten Ansicht an[14]), die Bolzano mit Leibniz in Parallele gesetzt hat und ihn den „Leibniz auf böhmischen Boden", „den geistigen Nachfolger Leibnizens" nannte. Es ist nicht nur die Schärfe, Sicherheit und Kühnheit der Gedanken,

die Bolzano mit Leibniz teilt, sondern vornehmlich die Problemstellung selbst, in erster Linie die Behandlung logischer Probleme, nicht minder aber auch die metaphysischen Grundanschauungen. Letztere scheinen geradewegs von Leibniz übernommen, bzw. erscheint die Monadologie Leibniz' bei unserem Autor in neuer Fassung. Auch hier im Gegensatz zu Kant behauptet Bolzano mit Leibniz die Möglichkeit einer Metaphysik, d. h. in der Terminologie Bolzanos, der Wissenschaft, die Wirklichkeit der Dinge a priori zu beweisen [15]) (und wirft Kant vor, daß die Behauptung von der Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft bereits ein Urteil über die Dinge an sich sei.)

Im Folgenden wollen wir, um ein möglichst geschlossenes Gesamtbild von den Lehren unseres Autors zu bekommen, einen — wenn auch nur kurzen Ueberblick — über dessen metaphysische und psychologische Lehren geben, die sich, wenigstens soweit die ersteren in Frage kommen, durchaus an Leibnizsche Theorien anlehnen.

Das Seiende besteht aus einer unendlichen Anzahl beseelter, einfacher, unausgedehneter Teile, Atome oder Monaden, die mit mehr oder minder deutlicher und klarer Vorstellungskraft ausgestattet sind. „Körper" und „Geist" sind also nur graduell (durch die immer vollkommener werdende Vorstellungskraft), keineswegs essentiell verschieden, d. h. der Dualismus von Geist und Körper als zweier wesensverschiedener Etwasse wird geleugnet.

Alles, was ist, ist nun entweder für sich bestehend, Substanz, oder besteht als Beschaffenheit an einem anderen, Akzidenz (Adhärenz) [16]). Eine solche Substanz ist auch unser Ich, deren Akzidentien die einzelnen psychischen Vorgänge sind. (Leibnizsche substanzialistische Ich-Auffassung.) Da die Substanzen anfangs- und endlos sind, ist mithin die Seele unsterblich; sie ist die herrschende Monade und stellt zusammen mit dem Körper, einer Komplexion untergeordneter, d. h. nicht-herrschender Monaden, ein Ganzes, den Menschen, dar, ist selbst also — ein eigentümlicher Gedankengang — weil als solche immer herrschend, niemals ohne Körper, den sie darum auch im Tode nicht ganz verliert. [17])

Auch das Raum-Zeitproblem wird — wenn auch mit einigen Modifikationen — im Anschluß an Leibniz, aber unter stringenter Ablehnung der Kantischen Theorie zu lösen versucht. — Wenn wir uns mit diesem Problem etwas ausführlicher beschäftigen, so nur darum, um die Berechtigung unserer Ablehnung derjenigen Ansicht, die Bolzano zum Kanti-

aner stempeln möchte, an einem konkreten Beispiel zu erhellen, um so mehr, als gerade dies Problem für die divergierende Denkweise der beiden Philosophen besonders charakteristisch ist.

Wir beginnen mit der Lehre Kants, beschränken uns jedoch auf seine Lösung des Raumproblems allein, da sich für das Problem der Zeit das Entsprechende von selbst ergibt.

Kants Stellungnahme zum Raumproblem geschieht in der Form zweier Erörterungen, deren eine er die „metaphysische", die andere die „transzendentale" nennt. (Vgl. K. d. r. V. Elementarlehre). Die erstere zählt vier Argumente auf, die die Raumvorstellung als eine reine (apriorische) Anschauungsform charakterisieren soll.

Um nämlich, meint Kant, gewisse Empfindungen als außer- und nebeneinander vorstellen zu können, muß im Subjekt die Vorstellung des Raumes bereits zugrundegelegt werden, d. h. sie ist keine bloße Abstraktion, sondern umgekehrt ist alle Erfahrung durch sie erst möglich.

Diese Behauptung stützt das zweite Argument durch den Hinweis auf die „Tatsache", daß man sich niemals vorstellen könne, es sei kein Raum, dagegen wohl, daß keine Gegenstände im Raum angetroffen werden: der Raum ist mithin eine apriorische Vorstellung.

Den anschaulichen Charakter der Raumvorstellung sollen die letzten beiden Argumente erweisen. „Der Raum", so hören wir im dritten Argument, „ist kein diskursiver . . Begriff . ., sondern eine reine Anschauung", denn wir vermögen uns nur einen einzigen Raum vorzustellen und unter den vielen „Räumen" nur Teile dieses einen Raumes zu verstehen. Allen Raumbegriffen, kurz gesagt, muß eine Raumanschauung apriori zugrundeliegen. — Das vierte Argument erhärtet diese Behauptung durch den Hinweis, daß der Raum als eine unendlich gegebene Größe gedacht wird — ein Begriff aber niemals als unendliche Vorstellungsmenge gedacht werden könne.

Zu demselben Ergebnis kommt Kant in seiner „transzendentalen Erörterung". Hierunter versteht Kant „die Erklärung eines Begriffes als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse apriori eingesehen werden kann". Kant verweist in diesem Zusammenhang auf das Faktum der Geometrie als der Wissenschaft vom Raume, „welche die Eigenschaft des Raumes synthetisch und apriori bestimmt." Wäre der Raum also ein Begriff, so ließen sich nur analytische Sätze aus ihm gewinnen; das widerstreitet aber dem Faktum der

Wissenschaft. Der Raum ist mithin eine Anschauungsform und zudem eine apriorische, da ja die geometrischen Sätze insgesamt apodiktisch, streng notwendig sind und daher nicht aus der Erfahrung geschlossen werden können.

Der Raum und analog die Zeit sind nach Kant also weder reale Dinge, noch Eigenschaften derselben, sondern subjektive Bedingungen unserer Anschauung oder m. a. W. reine Formen der Sinnlichkeit.

Soweit Kant. Welche Stellung nimmt nun Bolzano zum Raum-Zeit-Problem ein? Nimmt er Kants Lehre an oder lehnt er sie ab? Darauf ist gleich die präzise Antwort zu geben, daß Bolzano sowohl den apriorischen wie den anschaulichen Charakter von Raum und Zeit bestreitet.

Bei der Behandlung dieses Problems macht Bolzano zunächst eine Unterscheidung, insofern er nämlich unter den Raum-(Zeit)Vorstellungen zwei Gruppen unterscheidet, einmal nämlich eine solche, die sich auf unendlich viele Gegenstände bezieht (z. B. „Augenblick überhaupt", „Linien überhaupt" usw.) und ferner eine solche, die nur einen einzigen Gegenstand vorstellt („die ganze unendliche Zeit", „der ganze unendliche Raum" usw.)[18]). Die Vorstellungen der ersteren Art nun können schon darum nicht unter die Kategorie der Anschauung subsummiert werden, weil eine Anschauung — nach Bolzanos Lehre — stets nur einen Gegenstand haben kann. Das trifft nun allerdings bei der zweiten Gruppe zu; sind sie also Anschauungen? Nur dann, antwortet Bolzano, wenn ihr Inhalt durchaus einfach, d. h. ohne Teile ist. Die Entscheidung darüber aber, ob eine Vorstellung einfach ist, ist überaus schwierig (vgl. unten die Lehre von den Vorstellungen). Aber unabhängig von dieser Frage nach dem Inhalt dieser Raumvorstellungen ist es ein weiteres Wesensmerkmal des Bolzanoschen Begriffs der Anschauung, stets einen existierenden Gegenstand zu intendieren. Wir können demnach, um zu einer Lösung des Raum-Zeitproblems zu kommen, die leichter zu beantwortende Frage erheben: sind Raum und Zeit etwas Wirkliches? Daß diese Frage verneint werden muß, beweist Bolzano indirekt wie folgt:

1) Der Begriff der Wirklichkeit schließt den Begriff des Wirkens ein; wären Raum und Zeit etwas Wirkliches, so müßten sie „wirken", wovon aber keine Rede sein kann.

2) Die „Wirklichkeit" ist entweder unbedingt (d. h. Gott) oder bedingt (d. h. irgend ein der Veränderung unterworfenes Wesen). Raum und Zeit können also nicht „wirklich" sein,

denn sie sind weder Gott noch sind sie der Veränderung unterworfen.

3) Das dritte Argument knüpft an das Leibnizsche Prinzipium identitatis indiscernibilium an: wären Raum und Zeit Wirkliches, so könnte es nicht zwei völlig gleiche Raumdinge bzw. Zeitstrecken geben, was aber ganz den Begriffen, „welche die Mathematiker von diesen Gegenständen haben," widerspricht. Gibt es aber zwei gleiche „Augenblicke", bzw. zwei gleiche „Punkte", so müßten, falls der Raum und die Zeit etwas Wirkliches wären, das Dasein eines Dinges zu dieser bestimmten Zeit, an diesem Ort, etwas Wirkliches sein, „das keinen Grund" hat, denn es wäre unbegreiflich, warum sich ein Gegenstand gerade in dieser Zeit und an diesem Ort befindet, weil diese Orte und Zeiten ja „innerlich" völlig gleich sind.

Aus diesen Ueberlegungen folgert Bolzano, daß die Raum- und Zeit-Vorstellungen nicht Anschauungen sein können, sondern daß sie als reine Begriffe aufgefaßt werden müssen. — Diese Entscheidung ist aber noch nicht die letzte. Bolzano steht wie Leibniz vor der Tatsache, daß das Seiende, das an sich aus einer unendlichen Anzahl unausgedehnter Teile (Monaden) besteht, von uns doch zeitlich und räumlich aufgefaßt wird. Leibniz fand bekanntlich eine Lösung des Problems darin, daß er die Zeit bestimmte als die „Ordnung" der Succession, den Raum als die „Ordnung" der Koexistenz unserer Vorstellungen, sie im übrigen aber doch nur für bloße entia mentalia (Gedankeninhalte) erklärte, die nur durch unser unklares Perzipieren zu dem würden, als was sie uns erscheinen. Mit Recht — scheint uns — betont Bergmann, daß eine solche Definition „einem Zirkel mindestens sehr ähnlich sieht." Auch Bolzano ist im Grunde über diese Leibnizsche Auffassung nicht hinausgekommen; auch ihm sind — wie wir gesehen haben — Zeit und Raum weder Individuationsmomente noch Beschaffenheiten wirklicher Gegenstände. Doch glaubt er durch seinen Begriff der „Bestimmung" eine der Leibnizschen gegenüber bessere Lösung zu bringen. Danach ist ihm die Zeit „diejenige an einer jeden (veränderlichen oder was ebensoviel ist) abhängigen Substanz befindliche Bestimmung, deren Vorstellung wir zu der Vorstellung dieser Substanz hinzufügen müssen, um von je zwei einander widersprechenden Beschaffenheiten b und nicht-b ihr die eine in Wahrheit beilegen, die andere absprechen zu können" [19]), und der Raum ist „ähnlicherweise wie die Zeit keine Beschaffenheit der Substanzen, sondern nur eine Bestimmung an

denselben so zwar, daß ich diejenigen Bestimmungen an den geschaffenen Substanzen, welche den Grund angeben, warum sie bei dem Besitze ihrer Beschaffenheiten in einer gewissen Zeit gerade diese Veränderungen in einander hervorbringen, die Orte, an welchen sie sich befinden, den Inbegriff aller Orte aber den Raum nenne.“ [20]).

Betrachten wir diese beiden Lösungen des Raum-Zeit-Problems, wie sie uns bei Kant und Bolzano vorliegen, so kann über die grundsätzliche Divergenz der philosophischen Lehren dieser beiden Denker kein Zweifel sein. — Nach diesem Exkurs fahren wir in unserer Darstellung der Lehren Bolzanos fort.

Die Leistungen Bolzanos auf dem Gebiet der Psychologie lassen sich mit denen der Logik schlechterdings nicht vergleichen; auch stehen seine diesbezüglichen Ausführungen hinter denen seiner Zeitgenossen (Beneke, Herbart) bei weitem zurück. Eine spezielle Disziplin der Psychologie gibt es für Bolzano nicht; sie geht ihm ihrem rationalen Teil nach ganz in der Metaphysik auf und zum anderen findet sie in der Erkenntnislehre ihre Stelle. (Erkenntnislehre im Sinne unseres Autors ist nur ein anderer Name für die Denkpsychologie.)

An den verschiedensten Stellen seiner Arbeiten hat sich Bolzano um eine Klassifikation der psychischen Phänomene bemüht, die aber — eine Folge der Verwechslung deskriptiver und genetischer Betrachtungsweise — nichts anderes als eine Einteilung der Seelenkräfte (Seelenvermögen) ist. So unterscheidet er in der Wissenschaftslehre fünf Arten psychischer Gegebenheiten: die Vorstellungen, das Urteilen, eine die Vorstellungen begleitende Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, das Begehren und endlich das Wollen. [21]).

Gänzlich verfehlt ist auch seine Lehre von der nur graduellen Verschiedenheit der Sinne, die er u. a. durch den Hinweis stützen zu können glaubt, daß z. B. Auge und Ohr beide durch Schwingungen angeregt werden. [22]).

Daneben hat es aber durchaus nicht an positiven Gedanken gefehlt: wir verweisen an dieser Stelle auf seine Theorie der Raumwahrnehmung [23]) und auf seine Lehren von der Erinnerung und Assoziation. [24]).

Interessant und anregend sind auch Bolzanos religionsphilosophische, ethische und nicht zuletzt seine ästhetischen Betrachtungen. Hier aber darauf einzugehen ist nicht der Ort [25]). — Seinen rechts- und staatsphilosophischen Ausführungen ist indes weniger Bedeutung beizumessen.

Als Teile (Disziplinen) der Philosophie unterscheidet Bolzano: Logik, Metaphysik, Moral, Rechtslehre und Staatswissenschaft. Berichten wir noch, worin das Wesen dieses Ganzen zu erblicken ist, so ist uns damit zugleich der Ausgangspunkt für unsere Aufgabe gegeben. Der Frage nach dem Wesen der Philosophie widmete Bolzano eine eigene Schrift, die im Jahre 1849 unter dem Titel „Was ist Philosophie?“ erschien, und in der wir folgende Definition lesen: „Philosophie ist der Inbegriff aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe wir forschend einzudringen streben, um hierdurch weiser und besser zu werden“ — und noch in etwas präziserer Wendung heißt es: „Die Philosophie ist die Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhang aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe nach Möglichkeit einzudringen wir uns zu einer Aufgabe machen, um dadurch weiser und besser zu werden.“ [26]).

So bildet der Begriff der Wahrheit den Zentralbegriff in Bolzanos Philosophie und in seine Erörterung treten wir nunmehr ein.

II. Kapitel.

Bolzanos Logik.

(Wissenschaftslehre.)

Die Definitionen der Logik, die wir verschiedenen Stellen in Bolzanos Werken entnehmen können, lassen nicht die Fülle der in ihr enthaltenen fruchtbaren Gedanken ahnen, denn wie Bolzano unter Wissenschaft überhaupt „nichts anderes als einen Inbegriff von Wahrheiten einer gewissen Gattung" versteht (W § 1,1), so ist die Logik eine Wissenschaft, die dem Menschen die Regeln eines auf die Erforschung der Wahrheit gerichteten Nachdenkens zu einem deutlichen Bewußtsein bringen will"; sie soll der Darstellung der Wissenschaft in geeigneten Lehrbüchern dienen, d. h. sie soll Wissenschaft lehren; aus diesem Grunde bezeichnet Bolzano seine Logik als „Wissenschaftslehre"[1]). Die Wissenschaftslehre ist also ein Inbegriff von Regeln und zwar aller derjenigen, „nach denen wir bei dem Geschäfte der Abteilung des gesamten Gebietes der Wahrheit in einzelne Wissenschaften und bei der Darstellung derselben in eigenen Lehrbüchern vorgehen müssen, wenn wir recht zweckmäßig vorgehen wollen." (W § 1)[2]). Um aber brauchbare Regeln für das Nachdenken über die Objekte des Denkens zu liefern, ist es nötig, daß die Logik nicht „von allem Unterschiede der Gegenstände abstrahiert", daß sie vielmehr auf die zwischen den möglichen Objekten des Denkens obwaltenden Unterschiede reflektieren muß (W § 12, 3 und 4). Gegen Kant leugnet Bolzano — wie wir sehen — den formalen Charakter der Logik.

Eine der wichtigsten Fragen ist die nach der Selbständigkeit einer Wissenschaft: ist die Logik eine selbständige Wissenschaft? Hierauf antwortet unser Autor verneinend; er argumentiert: wenn wir die Aufgaben und das Ziel der Logik ins Auge fassen, die darin bestehen, die Methoden aufzuweisen, nach denen wir unsere Erkenntnisse in ein

einheitliches wissenschaftliches System vereinigen können, ferner den Weg zu zeigen, die Wahrheit zu finden und den Irrtum zu vermeiden, so wäre dies ein der Logik unmögliches Unternehmen, wenn sie nicht die Art und Weise beobachtet, wie gerade der menschliche Geist zu seinen Vorstellungen und Erkenntnissen gelange; sie muß also notwendig Sätze, welche von unserer Vorstellungskraft, von dem Gedächtnis, von dem Vermögen der Assoziation usw. handeln, zum Beweise der Lehren und Regeln, welche sie gibt, aufnehmen (W. § 13,1). Die Logik ist also, wenn sonst von keiner anderen Wissenschaft, so wenigstens von der Psychologie abhängig, und muß damit „auf den Ruhm einer ganz unabhängigen Wissenschaft einmal für allemal Verzicht leisten" (W § 13) [3]). Das bedeutet nun aber nicht, daß diese Abhängigkeit der Logik von der Psychologie als Identität beider zu betrachten ist, vielmehr muß man mit Herbart die Forderung stellen, daß „das Logische von aller Einmischung des Psychologischen entfernt gehalten werden muß." [4]). Und in der Tat sehen wir Bolzano ernstlich bemüht, Logik und Psychologie, den logischen und psychologischen Untersuchungsgegenstand aufs strengste zu scheiden. (vgl. W § 12,2).

Im Vordergrund der Bolzanoschen Logik stehen die drei Grundbegriffe der Vorstellung, Satz und Wahrheit an sich. Der chronologischen Ordnung unseres Autors folgend, sprechen wir zunächst vom Begriff und „Dasein" der Wahrheiten an sich.

Vom Begriff und Dasein der Wahrheiten an sich.

Bolzano nimmt als Ausgangspunkt seiner Darlegungen die Tatsache der Unsicherheit unseres Erkennens, also die Tatsache des erkenntnistheoretischen Zweifels. Wir sehen ihn — wie so manchen Philosophen — hier der Methodik Descartes' folgen. Erfahrungsmäßig sind Irrtümer in unserem Denken keine seltene Erscheinung, halten wir ja doch manches früher für wahr Gehaltene unter anderen Umständen später für falsch. Es liegt darum prinzipiell die Gefahr nahe, daß wir uns einen „alles umfassenden Zweifel" überlassen, woraus aber notwendig folgen würde, „daß wir uns der Vernunft, der köstlichsten Gabe des Himmels, gar nicht zu bedienen vermöchten zu den erhabenen Zwecken, zu welchen sie uns von Gott verliehen worden ist." Die Wissenschaft, die dieser Konsequenz vor-

beugt, durch welche wir Wahrheit und Gewißheit in unserem Urteil erreichen, ist, wie wir oben gehört haben, die Logik. Sie hat zu erweisen, daß es „Wahrheiten" gibt, und die Bedingungen aufzuweisen, von denen die Erkennbarkeit der Wahrheiten gerade bei uns Menschen abhängt.

Um den Begriff der Wahrheit in seiner wesentlichen Bedeutung zu erfassen, müssen wir unseren Ausgang nehmen von dem Begriff des „Satzes". Unter diesem Terminus versteht Bolzano „jede (meistens aus mehreren, zuweilen aber auch aus einem einzigen Wort bestehende) Rede, wenn durch sie irgend etwas ausgesagt oder behauptet wird, wenn sie mithin immer eines von beiden, entweder wahr oder falsch ist" (W § 19). Der „Satz" stellt sich uns in dieser Definition in der Form des „ausgesprochenen oder durch Worte ausgedrückten Satzes" dar. Davon zu unterscheiden sind zwei weitere Formen, nämlich die des „gedachten" und des „Satzes an sich". Die letztere, die des „Satzes an sich", resultiert aus der Betrachtungsweise der beiden ersten Formen: wie man nämlich beim ausgesprochenen Satz unterscheiden kann zwischen dem Satz selbst und seiner Aussprache, so auch beim gedachten Satz zwischen dem Satz selbst und dem Gedanken an ihn. Auf Grund dieser Unterscheidung erfassen wir mithin den Sinn des Begriffs „Satz an sich" als den „irgend einer Aussage, daß etwas ist oder nicht ist, gleichviel ob diese Aussage wahr oder falsch ist, ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist" (W § 19). „Abstrahieren" wir also bei einem gegebenen Satze von seinem Gedacht- und Ausgesprochensein, so haben wir das, was Bolzano den „Satz an sich" nennt. Zur besseren Verständlichmachung dieses Begriffs seien noch einige Bemerkungen angeführt, so zunächst die, daß wir bei dem Ausdruck „Satz an sich" nicht an das denken dürfen, was seine ursprüngliche Bedeutung anzeigt, also nicht an ein Gesetzt-sein, da ja ein solcher Gedanke die Voraussetzung der Existenz eines den Satz setzenden Wesens einschlösse, daß wir ferner den „Satz an sich" streng unterscheiden müssen von einer im Bewußtsein eines denkenden Wesens befindlichen Vorstellung oder von einem Urteil und daß man endlich aus diesen Gründen den „Sätzen" kein Dasein zuschreiben dürfe, ein Merkmal, das uns, da es sich — wie wir gleich sehen werden — auch bei den „Wahrheiten an sich" findet, noch näher beschäftigen wird (W § 19).

Daß der Terminus „Satz an sich“ keineswegs neu, vielmehr schon früheren Logikern bekannt gewesen sei oder doch „wenigstens dunkel vorgeschwebt habe“, erfahren wir von Bolzano selbst, so z. B. wenn in der Geschichte der Philosophie die Frage aufgeworfen wird, ob es zwei einander gleiche Vorstellungen (Begriffe) gebe, und man diese Frage verneint. Wenn man also hier, wie es scheint, zwischen der Vorstellung (Begriff) und den Gedanken an sie unterscheidet, so muß man doch auch den Unterschied zwischen einem „Satz an sich“ und seiner Erscheinung im Gemüte zum mindesten geahnt haben. Die ersten Spuren solcher Unterscheidung finden wir auch bereits in der griechischen Philosophie.[5]). Vornehmlich verweist Bolzano aber auf die Ausführung Leibniz', der in dem „Dial. de Connexione inter verba et res“ die Behauptung aufstellt, daß nicht alle Sätze gedacht werden müßten; und da er die beiden Ausdrücke propositio und cogitatio possibilis gleichgeltend gebraucht, so schließt Bolzano daraus, daß er sich unter Sätzen „Sätze an sich“ vorgestellt habe. — Der Satz an sich ist also scharf zu trennen vom subjektiven, gedachten Satz; während dieser einen Untersuchungsgegenstand für die Psychologie vorstellt, gehört ersterer ausschließlich der logischen Sphäre an.[6]).

Der Begriff des Satzes an sich ist mit dem der Wahrheit an sich aufs engste verknüpft. Bevor Bolzano diesen Begriff einführt, hält er es für notwendig, ganz allgemein auf die verschiedenen Bedeutungen hinzuweisen, die das Wort „wahr“ oder „Wahrheit“ im „gemeinen Sprachgebrauch“ erfahren hat. Wir haben hier Gelegenheit, die für die Charakteristik der Bolzanoschen Methodik beachtenswerte Einstellung zu erkennen, in der Sprachbetätigung des gewöhnlichen Lebens eine Quelle gesicherter Erkenntnis zu sehen. Denn wenn selbst der Sprachgebrauch einem Worte verschiedene Bedeutungen beilegt, so sind diese doch so beschaffen, daß „sich aus den jedes Mal obwaltenden Umständen ohne Mühe abnehmen läßt, in welcher derselben das Wort genommen werde“; eine Verwirrung der Bedeutungen „könnte höchstens durch einige andere Bedeutungen dieser Worte entstehen, die nur Gelehrte vorgeschlagen haben“ (W § 24)[7]). — Nach der Ansicht Bolzanos nun unterscheidet der allgemeine Sprachgebrauch fünf Bedeutungen der Ausdrücke „wahr“ bzw. „Wahrheit“, die auch hier aufgezählt seien:

1) Die erste und eigentümlichste Bedeutung ist die, nach der die Wahrheit eine den Sätzen zukommende Beschaffenheit ist, wobei man ganz unberücksichtigt lassen kann, ob

diese Sätze von irgend jemand behauptet oder nicht behauptet werden (W § 24). Wir nennen diese Bedeutung die abstrakt-objektive.

2) In der zweiten Bedeutung legt man den Namen einer Wahrheit dem wahren Satz selbst bei, wie z. B. in dem Ausdruck „die Erkenntnis der Wahrheiten“ (diesem Begriff der Wahrheit setzt man den des Falschen entgegen): wir bezeichnen sie als die konkret-objektive Bedeutung.

3) Eine dritte, jedoch im strengen Sinne ungenaue Bedeutung des Ausdrucks Wahrheit ist darin zu erblicken, daß man die Eigenschaft der Wahrheit dem Urteil beilegt. Wir verstehen, daß diese Kennzeichnung der Wahrheit als Merkmal eines Urteils eine „ungenaue“ ist, denn — das wird unten noch deutlicher werden — die Wahrheitsbeschaffenheit soll ja nur Sätzen an sich zukommen. Nach der Terminologie unseres Autors ist darum ein Urteil nicht wahr oder falsch, sondern richtig oder unrichtig, je nachdem es einen wahren Satz oder einen falschen enthält. Das Urteil ist kein „Satz“, es enthält vielmehr einen solchen. Doch vermag diese Ungenauigkeit des Ausdrucks praktisch nicht zu irritieren, denn „. . . ob man unter dem Worte Wahrheit eine bloße Eigenschaft von Sätzen oder einen Satz an sich oder ein Urteil verstehe, wird der Zusammenhang deutlich genug kundtun.“ (W § 24,3). In dieser Bedeutung, um es noch etwas anders auszudrücken, versteht man unter dem Worte Wahrheit die Erkenntnis derselben, d. h. ein Urteil, das einen wahren Satz enthält. — Weil wir in dieser Bedeutung unter „Wahrheiten“ etwas denken, das nur im „Gemüt“ eines denkenden Wesens besteht und somit zu seinem Dasein die Existenz eines Subjektes voraussetzt, nennt Bolzano diese Bedeutung die subjektive.

4) In einem vierten Sinne spricht man von Wahrheit und versteht darunter einen Inbegriff mehrerer Wahrheiten, d. h. einen Inbegriff von wahren Sätzen oder von wahren Urteilen: kollektive Bedeutung.

5) Endlich legt man in uneigentlicher Bedeutung das Eigenschaftswort „wahr“ nicht bloß Sätzen und Urteilen, sondern auch selbst Gegenständen bei, wenn man zum Ausdruck bringen will, „daß ein Gegenstand das wirklich sei, was er nach der Benennung, die man ihm . . . gibt, sein sollte“ (W § 24,5). Uneigentlich ist diese Bedeutung darum, weil es sich bei ihrer Anwendung nur um eine verkürzte

Umschreibung handelt; so z. B. steht die Redewendung „dies Wesen ist der wahre Gott" für die Aussage „der Satz, daß dieses Wesen Gott sei, scheint nicht nur wahr, sondern er ist es wirklich." —

Wir kommen nun zu den positiven Bestimmungen, die Bolzano über seinen Wahrheitsbegriff aufstellt. Die Bedeutung, in der unser Autor denselben einführt, ist die, welche wir oben als die konkret-objektive bezeichnet haben; denn unter einer „Wahrheit an sich" sollen wir verstehen „jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt" [8]), dessen Inhalt m. a. W. mit dem gegenständlichen Sachverhalt übereinstnimmt. Die wesentlichen Eigenschaften einer Wahrheit an sich sind zu einem Teil die gleichen wie wir sie bei den Sätzen an sich gefunden haben: es ist der Wahrheit nicht wesentlich, ob sie gedacht oder nicht, bzw. ausgesprochen wird oder nicht; wohl aber besitzen alle Wahrheiten die Wesenseigentümlichkeit, daß sie als eine Art von Sätzen an sich kein wirkliches Dasein haben, d. h. nicht etwas Seiendes (im Sinne eines existierenden Etwas) sind [9]), daß sie also weder an irgend einem Orte noch zu irgend einer Zeit existieren. Die Wahrheiten an sich sind zwar „Gegenstände" (Objekte) [10]), die aber doch keines anderen Gegenstandes, an dem sie sich befinden, also eines Subjektes, bedürfen. Wahrheiten — das ist die These Bolzanos — „sind", aber existieren nicht (das Problem der Seinsweise der Wahrheiten wird uns später ausführlicher beschäftigen). Dasein (Existenz) haben allein erkannte oder gedachte Wahrheiten, nämlich ein Dasein im „Gemüte" desjenigen Wesens, welches sie erkennt oder denkt, die Wahrheiten an sich aber, die gewissermaßen der „Stoff" der Erkenntnisse und Gedanken sind, entbehren jede Existenzweise (W § 25, b). Infolgedessen ist auch jede Zeitbestimmtheit der Wahrheit an sich abzulehnen; wo man dennoch von der Ewigkeit gewisser sei es religiöser, moralischer, mathematischer oder metaphysischer Wahrheiten spricht, so ist dies nur dahin zu verstehen, daß diese Wahrheiten entweder solche Sätze sind, „die ein beständig (ewig) fortwährendes Verhältnis ausdrücken" (z. B. „es bleibt doch ewig wahr, daß das Laster unglücklich macht") oder solche, die nur ein vorübergehendes Verhältnis aussagen (z. B. „heute schneit es"). Es geht darum auch nicht an, das Dasein der Wahrheiten an sich als ein Vorgestelltwerden im göttlichen Geiste aufzufassen, eine Lehre, die wir von Augustinus vertreten finden. Es entspricht zwar der Vollkommenheit und Weisheit Gottes, eine jede Wahrheit zu

denken, und es wird in der Tat auch keine Wahrheit geben, die nicht von Gott vorgestellt würde; doch darf man aus diesem Umstande keineswegs schließen, daß in eben diesem Vorgestelltwerden das Dasein der Wahrheiten an sich bestehe. Das Vorgestelltwerden der Wahrheiten im göttlichen Geiste ist absolut kein Hindernis dafür, „von Wahrheiten an sich als solchen zu reden, d. h. von Wahrheiten, in deren Begriff noch garnicht vorausgesetzt wird, daß sie von irgend jemandem gedacht werden müßten" (W § 25c). Bolzano weist immer wieder hin auf den grundlegenden Unterschied des Begriffs der „Wahrheit an sich" von dem der „erkannten Wahrheit" (des „Erkenntnisses"). Letzterer ist kein ursprünglicher Begriff, sondern zusammengesetzt aus dem Begriffe der Wahrheit an sich und dem des „Urteils"; eine Erkenntnis (erkannte Wahrheit) ist ein Urteil, welches wahr ist, welches also einen wahren Satz enthält. Darum kann Bolzano sagen: „obwohl alle Wahrheiten an sich zugleich auch erkannte Wahrheiten sind (nämlich von Gott erkannte), so ist doch der Begriff einer Wahrheit an sich von dem einer erkannten Wahrheit oder (wie man auch sagt) eines Erkenntnisses sehr wohl zu unterscheiden" (W § 25c). Erkannte Wahrheiten nun werden gesetzt, haben darum auch Dasein; die Wahrheiten an sich jedoch haben kein Dasein, sie werden nicht gesetzt, selbst nicht vom göttlichen Geiste. „Es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennt, sondern im Gegenteil, Gott erkennt es so, weil es so ist." Dieser Gedanke der Unterscheidung zwischen der Wahrheit an sich und der erkannten Wahrheit findet sich noch an anderer Stelle; wir verweisen auf die Ausführungen in Bolzanos „Lehrbuch der Religionswissenschaft": um dem Skeptizismus vorzubeugen, will Bolzano durchaus nichts als gewiß und ausgemacht annehmen, was sich auf irgend eine Weise zweifelhaft machen läßt, „wenn es nicht zuvor durch einen eigenen Beweis dargetan ist". Wir müssen daher ausgehen von einer Wahrheit, die für sich selbst gewiß ist, die also zu ihrer Begründung keiner weiteren Wahrheiten bedarf, einer Wahrheit — so können wir auch sagen — deren Gegenteil sich selbst widerspricht. Eine solche Wahrheit ist uns gegeben in dem Satz, „daß es Wahrheiten überhaupt gebe". Welches ist der Sinn dieser Behauptung? Auch hier ist zu erinnern, daß das Wort „Wahrheit" in dieser Erörterung in objektiver Bedeutung genommen ist, in der ein jeder Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, eine Wahrheit genannt wird, gleichviel ob dieser Satz wirklich gedacht und erkannt wird oder nicht. Also müssen wir

unterscheiden zwischen Wahrheiten an sich einerseits und gedachten, erkannten Wahrheiten andererseits; ja, von letzteren kann nur unter Voraussetzung der ersteren gesprochen werden. Daß es nun aber auch in der Tat — um den Gedanken Bolzanos zu Ende zu führen — wenigstens eine objektive Wahrheit (d. h. Wahrheit an sich) gibt, ist ohne weitere Voraussetzung klar und einsichtig; würde sich ja doch die gegenteilige Behauptung selbst aufheben: „wenn nichts wahr wäre, so wäre auch dies falsch, daß nichts wahr wäre“ (a. a. O. § 11/12).

An den Unterschied der Wahrheit an sich von dem einer Erkenntnis schließt Bolzano zwei weitere, die wegen ihrer Bedeutsamkeit auch hier erwähnt werden müssen. Gemeint ist einmal der Unterschied des Begriffs der Wahrheit von dem der Gewißheit und ferner der des Begriffs der Wahrheit von dem der „Denkbarkeit“ und der „Erkennbarkeit“. Ist die Wahrheit eine Beschaffenheit gewisser Sätze an sich, so ist die Gewißheit eine Beschaffenheit des Urteils und nur des Urteils. Die Konsequenzen dieser Behauptung werden uns erst verständlich, wenn wir Bolzanos Ausführungen über das Urteil gehört haben. Hinsichtlich des zweiten Unterschiedes ist zu bemerken, daß der Begriff der Denkbarkeit (d. i. der Möglichkeit eines Gedankens) ein weiterer ist, als der Begriff der Wahrheit, darum mit ihm nicht verwechselt werden darf; alles Wahre ist sicher denkbar, nicht aber alles Denkbare auch wahr. — Aehnlich verhält es sich hinsichtlich des Unterschiedes des Begriffes der Erkennbarkeit (d. i. der Möglichkeit eines Erkenntnisses) von dem der Wahrheit. Eine Analyse dieser Begriffe führt zu dem Resultat, daß der Begriff der Erkennbarkeit den der Wahrheit als Bestandteil in sich enthält; wird ja doch auch der Ausdruck „Erkenntnis“ nur von wahren, nie von falschen Sätzen gebraucht. Darum bedeutet die Redewendung „wahre Erkenntnis“ nicht anderes als einen Pleonasmus, denn irrige Ansichten verdienen nicht den Namen der Erkenntnis. — Das der Erkenntnis und dem Irrtum Uebergeordnete, deren Arten sie sind, ist das Urteil; aus seinem Begriff ist der Begriff der Erkenntnis sowohl wie jener der Erkennbarkeit abzuleiten. Denn eine Erkenntnis ist ein Urteil, welches wahr ist, Erkennbarkeit eines Gegenstandes aber ist die Möglichkeit, ein Urteil, welches wahr ist, über ihn zu fällen (W § 26). Wir kommen somit zu dem Resultat: da der Begriff der Erkennbarkeit den der Wahrheit in sich enthält, so müssen beide verschieden von einander sein.

Bevor Bolzano uns mit seinen Untersuchungen über die

Bestandteile des Begriffs der Wahrheit bekannt macht, gibt er uns einen geschichtlichen Ueberblick, um uns zu zeigen, daß der Begriff der Wahrheit an sich bereits vor ihm aufgestellt worden sei, wenn man auch nicht sagen könne, daß ihm überall die nötige Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Bereits im Altertum treten logische Erwägungen auf, die den Gedanken einer Wahrheit an sich durchaus rechtfertigen, so bei den Epikuräern und Stoikern, was schon deutlich daraus hervorgehe, daß dem Wahren nicht der Irrtum, sondern das Falsche entgegengesetzt wird.[11]) Auch die Autorität des Thomas von Aquin ruft Bolzano an und zitiert dessen Satz „verum et ens convertuntur", der, in die Terminologie Bolzanos übertragen, besagt, „das Wahre ist ein Satz, der etwas so, wie es wirklich ist, aussagt." Nur um Mißverständnissen zu entgehen, hätte man sich der Ausdrücke „Satz" und „Aussage" enthalten — Mißverständnisse, die zu dem Gedanken an ein Wesen führen könnten, welches diese Wahrheiten vorstellen müßte; aber gerade Wahrheiten an sich, nicht wahre Erkenntnisse (erkannte Wahrheiten) wollte man erklären. — Ebenso findet Malebranches Wahrheitsdefinition Erwähnung: „veritas est id quod est, falsitas vero non est, aut, si mavis, est id quod non est." — Die Unterscheidung endlich zwischen logischer und transzendenter (metaphysischer) Wahrheit, die bei den späteren Logikern üblich war, wird dahin interpretiert, daß unter logischer Wahrheit die Uebereinstimmung unserer Gedanken (Urteile) mit der Beschaffenheit der Dinge zu verstehen sei, während die metaphysische Wahrheit nichts anderes sei als die Wahrheit an sich; — auf dasselbe läuft auch die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Wahrheit hinaus (W. § 27).

Zum völligen Verständnis des Wahrheitsbegriffs ist es nötig, ihn einer klaren Analyse zu unterziehen, einer Analyse, die uns zeigen soll, aus welchen Bestandteilen der Begriff der Wahrheit besteht. Wie aus der Ueberschrift dieses Paragraphen („wahrscheinliche Bestandteile dieses Begriffs"[12]) hervorgeht, sollen diese Ausführungen nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen. — Gewiß ist allerdings, daß jede Wahrheit ein Satz an sich ist, wenn wir unter „Satz" den Sinn (die Bedeutung) einer gewissen Verbindung von Worten verstehen wollen. Der Begriff der Wahrheit ist also untergeordnet dem des Satzes; doch will Bolzano aus diesem Umstand allein nicht folgern, daß jener diesen als Bestandteil enthielte, denn „nicht immer muß . . der niedere Begriff den höheren als einen Bestandteil in sich schließen, nicht immer ist es möglich, jenen aus diesem durch

die Verbindung mit noch einem oder einigen anderen Begriffen hervorzubringen.“ Doch man hat Ursache, anzunehmen, daß hier faktisch ein Unterordnungsverhältnis dieser beiden Begriffe besteht. Wir fragen also, ob sich gewisse Bestimmungen finden lassen, die „hinzugefügt zu dem Begriff des Satzes an sich, den einer Wahrheit an sich erzeugen“ (W § 28).

Zu jedem Satz gehört einmal ein Gegenstand (Subjekt), von dem etwas ausgesagt wird, und ferner diese Aussage selbst (Prädikat). Bei einer Wahrheit muß nun überdies dasjenige, was von dem Gegenstand derselben prädiziert wird, ihm wirklich zukommen. Wir stellen daher die Behauptung auf: „eine Wahrheit sei ein Satz, der von seinem Gegenstand etwas aussagt, welches demselben wirklich zukommt.“ Diese Behauptung auch als Erklärung des Begriffs Wahrheit zu nehmen, sind wir nur dann berechtigt, wenn drei Forderungen erfüllt werden, nämlich, daß einmal keiner der in unserer Behauptung enthaltenen Begriffe den Begriff der Wahrheit schon in sich schließt, ferner daß sich diese Behauptung auch umkehren läßt und daß drittens es uns, je länger wir darüber nachdenken, immer einleuchtender wird, daß wir uns unter dem Begriff der Wahrheit nichts anderes zu denken vermögen. Prüfen wir diese Argumente im einzelnen — wir brauchen dies hier nicht auszuführen — so ergibt sich, daß durch die Behauptung, eine Wahrheit ist „ein Satz, der von seinem Gegenstand etwas aussagt, welches demselben wirklich zukommt“ der Begriff der Wahrheit exakt erklärt ist.

Sind so der Begriff der Wahrheit und seine Bestandteile klargelegt, so bleibt uns nur noch die Erklärung der Behauptung, daß es Wahrheiten an sich „gebe“. Es ist dies, wie wir schon oben erwähnt haben, ein außerordentlich schwieriges Problem, wird ja auch heute noch um das Seinsproblem der Wahrheiten eifrig gestritten. Was ist also der Sinn der Behauptung, daß es Wahrheiten an sich „gibt“. Uns scheint, Bolzano hat die Schwierigkeit dieses Problems in seiner Tragweite nicht erfaßt, wenn er ausführt: das Wort „geben“ darf keineswegs „seiner eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung nach“ genommen werden, da man mit diesem Ausdruck das Sein oder Dasein einer Sache (ihre Existenz) bezeichnet. Wahrheiten haben ja eben kein Dasein; so kann auch die Redensart, daß es Wahrheiten an sich gebe, nichts anderes bedeuten „als daß gewisse Sätze die Beschaffenheit von Wahrheiten an sich haben“ (W § 30). Indem also Bolzano hier unter Wahrheit lediglich eine Beschaffenheit gewisser Sätze sieht, wird das Problem (das Problem des „An-sich“) doch nur verschoben

und zwar zurückverschoben auf den Begriff des Satzes an sich. Denn wir müssen doch nun fragen, was bedeutet der Ausdruck „es gibt Sätze an sich?“ Der Satz ist weder Vorstellung noch Gedanke, vielmehr „ist“ er, auch wenn niemand ihn vorstellt oder denkt; andererseits hat er aber auch kein Dasein; er „ist“ und „ist nicht“. — Wie wir schon früher erwähnten, soll später auf dieses Problem näher eingegangen werden.

Wir schließen unsere Darstellungen des ersten Abschnitts (vom Dasein der Wahrheiten an sich) mit Bolzanos Beweis, daß es unendlich viele Wahrheiten gibt, ein Beweis, der als Folge des Grundbeweises, daß es mindestens eine Wahrheit gibt, angesehen werden muß. Dieser — der nicht etwa neu ist, vielmehr an verschiedenen Stellen der Geschichte der Philosophie auftaucht und der auch heute noch einen Schutzwall gegen die Anstürme des Skeptizismus bildet, — beruht auf folgendem Gedankengang: wird behauptet, daß nichts wahr sei, so widerlegt sich dieser Gedanke selbst durch die Tat, geht er ja doch von der Tatsache aus, daß dieser Satz selbst Wahrheit habe: „wenn nämlich jeder Satz falsch wäre, so wäre auch dieser Satz selbst, daß jeder Satz falsch wäre, falsch. Und also ist nicht jeder Satz falsch, sondern es gibt auch wahre Sätze; es gibt Wahrheiten, wenigstens eine“ (W. § 31) [13]). Steht aber erst fest, daß es eine Wahrheit gibt, so ist es ein Leichtes darzutun, daß es auch mehrere, ja unendlich viele Wahrheiten gäbe. Bolzano folgert nämlich: angenommen, jemand behauptet, es gebe nur eine Wahrheit; nennen wir diese „A ist B“, so müßte man — wollte man auch nur die Möglichkeit jeder anderen leugnen — sagen: „außer der Wahrheit A ist B gibt es keine Wahrheit“, womit wir aber bereits eine zweite Wahrheit konstatiert haben, denn die Wahrheit „A ist B“ ist von dem Satze „außer der Wahrheit A ist B gibt es keine andere Wahrheit“ verschieden, bestehen beide Sätze ja doch aus je voneinander verschiedenen Teilen. — Haben wir auf diese Weise dargetan, daß es mindestens zwei Wahrheiten gibt, so folgt daraus auch das Dasein mehrerer Wahrheiten, ja wir müssen zu dem Schluß kommen, daß es unendlich viele Wahrheiten gibt. Die Annahme jeder endlichen Menge schließt konsequent einen Widerspruch in sich, denn — um auch diese Argumentation Bolzanos zu erwähnen — angenommen, jemand gibt nur n-Wahrheiten zu; bezeichnen wir diese mit den Formeln „A ist B, C ist D . . . Y ist Z“, so müßten wir nun behaupten: „außer den Sätzen“ A ist B . . . Y ist Z“ ist sonst kein ander Satz wahr“. Wir stehen hier vor derselben Situation wie in unserem obigen Beweis des

Bestehens von mindestens zwei Wahrheiten, sind doch auch hier die eben genannten Sätze („A ist B . . . ., Y ist Z“ und „außer den Wahrheiten A ist B . . ., Y ist Z gibt es keine anderen“) in ihren Teilen durchaus voneinander verschieden. Man würde also die Behauptung, daß es nur n-Wahrheiten gebe, eo ipso selbst aufheben, da dies ja der $n+1$. Satz wäre, der wahr ist (vgl. W. § 32). Die Menge der Wahrheiten ist also unendlich[14]). Eine andere Frage ist natürlich die, ob wir auch die unendliche Menge aller Wahrheiten zu erkennen vermögen, eine Frage, die Bolzano verneint, wenn er auch dem menschlichen Geiste die Fähigkeit beilegt, sich zu einem immer vollkommeneren Erfassen der Wahrheiten zu entwickeln.

So viel sei gesagt über Begriff und Dasein der Wahrheiten an sich. Wollten wir dem Vortrag unseres Autors chronologisch folgen, so hätten wir jetzt von der Erkenntnis der Wahrheiten zu sprechen. Zweckmäßigkeitsgründe veranlassen uns jedoch, von dieser Reihenfolge Abstand zu nehmen. Wir müssen nämlich, um die Wahrheitstheorie Bolzanos zu Ende zu bringen, zunächst noch sprechen von der Lehre der Vorstellungen und Sätze an sich, deren Verständnis Bolzano für seine weiteren Erörterungen des Wahrheitsbegriffs voraussetzt. Wir überschlagen daher jetzt den zweiten Teil der „Fundamentallehre“, die von der Erkenntnis der Wahrheiten handelt und gehen zur Betrachtung der „Elementarlehre“ seiner Logik über, deren letzter Teil „Von den Schlüssen“ allerdings außerhalb des Kreises unserer Betrachtungen liegt.

Von den Vorstellungen an sich.

Es ist Tatsache, daß die Sätze nicht letztbestimmte Einheiten, sondern vielmehr aus gewissen einfacheren Teilen zusammengesetzt sind, die wir Vorstellungen nennen. Vorstellung ist darum alles dasjenige, „was als Bestandteil eines Satzes vorkommen kann, für sich allein aber noch keinen Satz ausmacht.“ (W § 48, 53). Auch hier ist streng zu unterscheiden zwischen der „subjektiven“ (oder „gehabten“) Vorstellung und der „objektiven“, der „Vorstellung an sich“. Die erstere ist das, was auch der gewöhnliche Sprachgebrauch unter dem Ausdruck „Vorstellung“ versteht, nämlich der allgemeine Name für die Erscheinungen im unserem „Gemüte“, deren besondere

Arten wir mit den Benennungen: Sehen, Hören, Fühlen, Wahrnehmen, Sicheinbilden, Denken u. dergl. bezeichnen, sofern es nur keine Urteile oder Behauptungen sind.“ (W § 48). In dieser Bedeutung ist die Vorstellung etwas Seiendes, Wirkliches, deren Dasein im Gedacht-sein durch das sie denkende Subjekt besteht. Ihr zugrunde liegt die „Vorstellung an sich“ als etwas Nicht-Wirkliches, keines Subjektes Bedürftiges, mithin kein Dasein-Habendes.[15]) Die Vorstellung an sich „bedarf keines Subjekts, von dem sie vorgestellt wird, sondern besteht — zwar nicht als etwas Seiendes, aber doch als ein gewisses Etwas, auch wenn kein einziges denkendes Wesen sie auffassen sollte“ (W § 48). Sie ist es, die den nächsten und unmittelbaren „Stoff“ der subjektiven Vorstellung ausmacht. Die Vorstellung an sich ist darum auch immer die eine selbe und identische, die in unbegrenzt vielen „subjektiven“ Vorstellungen gedacht werden kann; der objektiven Vorstellung A z. B. korrespondieren die im Bewußtsein verschiedener Individuen gedachten Vorstellungen a1, a2, a3 . . . a-n.

Zu beachten ist der Unterschied zwischen der Vorstellung an sich einerseits und dem Gegenstande andererseits. Gegenstand einer Vorstellung nennen wir „jenes bald existierende, bald nichtexistierende Etwas, welches die Vorstellung vorstellt, d. h. von dem sie die Vorstellung ist.“ — (W § 49). Jede Vorstellung hat entweder einen, mehrere oder gar keinen Gegenstand, so hat z. B. die Vorstellung „griechischer Weltweiser“ eine Reihe von Gegenständen, nämlich Sokrates, Plato usw., die Vorstellung „nichts“ dagegen gar keinen Gegenstand. — Es könnte nun nahe liegen, die objektive Vorstellung mit dem Gegenstand selbst zu verwechseln, besonders dann, „wenn eine subjektive Vorstellung nur einen einzigen Gegenstand hat, der überdies nichts Existierendes ist, z. B. die Vorstellung „oberstes Sittengesetz.“ Doch wie bei allen anderen liegt auch dieser eine Vorstellung an sich zugrunde, während der Gegenstand, den sie vorstellt, ein Satz ist (W § 49).

Die Notwendigkeit der Annahme von Vorstellungen an sich sieht Bolzano begründet in der Annahme der Sätze an sich, denn es scheint ihm durchaus gewiß, daß die Satzteile (Subjekt, Prädikat) nicht nur in der grammatikalischen Form des Satzes erscheinen, sondern bereits in dem allem subjektiven Vorstellen (Denken) vorausgehenden Satz an sich enthalten sind, denn wenn das nicht der Fall wäre, so könnten sie nicht in den „Ausdruck“ des Satzes (d. i. in den gesprochenen, bzw. gedachten Satz) hineinkommen. Aus diesem

Grunde hat der Begriff der Vorstellung an sich „Gegenständlichkeit.“ Wenn Bolzano aber unter diesem Ausdruck nichts anderes versteht, „als daß es Gegenstände, die unter der Vorstellung an sich stehen, gebe“, so vermissen wir hier die nötige Klarheit; denn Bolzano kann und will nicht behaupten, daß es für jede Vorstellung immer auch einen Gegenstand gibt — was ja der Tatsache gegenstandsloser Vorstellungen widersprechen würde; vielmehr versteht er unter der Gegenständlichkeit der Vorstellungen lediglich die Tatsache, daß es Vorstellungen gebe, d. h. daß die Annahme von Vorstellungen an sich Wahrheit habe (W § 50). Darauf scheint auch der Ausdruck „Realität“ an Stelle von „Gegenständlichkeit“ hinzuweisen (ebda.) — „Gegenständlichkeit“ einer Vorstellung und „Gegenstand“ einer Vorstellung bedeuten mithin nicht dasselbe.[16])

Eine wichtige Untersuchung jeder logischen Arbeit besteht darin, das Verhältnis zu untersuchen, in dem Gegenstand und Vorstellung zu einander stehen. Bolzano kleidet dieses Problem in zwei Fragen: „ob die Teile einer Vorstellung einerlei sind mit den Vorstellungen der Teile ihres Gegenstandes?“ und „ob die Teile einer Vorstellung einerlei sind mit den Vorstellungen von den Beschaffenheiten ihres Gegenstandes? Beide Fragen sind aber zu verneinen und zwar die erste, die eine Uebereinstimmung im Sinne einer gewissen Aehnlichkeit zwischen Gegenstand und Vorstellung annimmt, auf Grund der Tatsache, daß es einmal gegenstandslose Vorstellungen gibt, ferner die Teile einer Vorstellung ganze Sätze sein können und endlich sich nicht jeder Teil einer Vorstellung auf einen Teil am Gegenstande bezieht, wie z. B. in der Vorstellung „Land ohne Berge“, denn dann müßte ja der Berg ein Teil des Landes sein, was aber gerade verneint werden soll (W § 63). — Hinsichtlich der zweiten Frage ist zu sagen, daß ihre Verneinung außer Zweifel steht, wenn wir in die Summe der Beschaffenheiten des Gegenstandes der Vorstellung auch die ihm nicht notwendig zukommenden einbeziehen. — Ist aber, so fragen wir weiter, die Vorstellung von einem Gegenstand ein Inbegriff von den Vorstellungen der notwendigen Beschaffenheiten des Gegenstandes? Auch diese Frage ist zu verneinen. Von den vielen Beispielen, die Bolzano zur Stützung seiner Theorie anführt, genügt es, zur Veranschaulichung seiner Meinung uns auf eines zu beschränken, und zwar auf das des Begriffs des gleichseitigen Dreiecks. So notwendig nämlich dem gegenständlichen gleichseitigen Dreieck die Be-

schaffenheit der Gleichwinkligkeit auch zukommt, so wenig liegt der Begriff der Gleichwinkligkeit an sich im Begriff des gleichseitigen Dreiecks (W § 64). Das Problem aber, wie es möglich ist, daß Teile eines Gegenstandes aus seiner Vorstellung gefolgert werden können, ohne doch in ihr enthalten zu sein (also in unserem Beispiel die Gleichheit der Winkel im gegenständlichen gleichseitigen Dreieck), das — meint Bolzano — könne nicht eher entschieden werden, als bis man den Unterschied zwischen „Bestandteil" und „Merkmal" eingesehen hat. Um diese Begriffe zu erklären, weist Bolzano auf Kant hin, als denjenigen, der „in den hier besprochenen Unterschied wohl am tiefsten eindrang". Kant behauptet nämlich, daß es einmal analytische Wahrheiten gebe, in denen dem Subjekt ein Prädikat beigelegt wird, welches schon als Bestandteil im Begriff dieses Subjektes liegt und andererseits synthetische Wahrheiten, die dem Subjekt ein Prädikat beilegen, welches in den Bestandteilen der Subjektsvorstellung noch gar nicht gedacht wird. Daraus schließt Bolzano, daß es unzählige Beschaffenheiten, Merkmale, eines Gegenstandes gibt, die sich aus dem Begriff mit Notwendigkeit ableiten lassen, obgleich wir sie gar nicht als Bestandteile in diesem Begriff denken (W § 65). Zu zeigen aber, wie das möglich ist, bleibt uns Bolzano schuldig, er sagt lediglich, daß es so ist, unterläßt aber jede Klärung und Begründung — während doch gerade dieses Problem der Begründung der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori von größter Wichtigkeit nicht nur für die Logik, sondern auch für die Philosophie überhaupt ist. Wir erinnern nur daran, daß Kant zu diesem Zweck die „kopernikanische Tat" vollbrachte, m. a W. daß er die Möglichkeit dieses Beweises nur in der Begründung des kritischen Idealismus sah. Die Ausführungen Bolzanos sind hier völlig unzureichend, es bedarf weit schärferer Analysen und Unterscheidungen als derjenigen unseres Autors.

An einer jeden Vorstellung unterscheiden wir Inhalt und Umfang. Der Inhalt einer Vorstellung ist gleich der Summe der Teile, aus denen sie besteht (W § 56). Wichtig ist aber auch für die Vorstellung die Art der Verbindung der Teile: so haben die Vorstellung „ein gelehrter Sohn eines ungelehrten Vaters" und „ein ungelehrter Sohn eines gelehrten Vaters" zwar denselben Inhalt, sind aber doch — eben auf Grund der verschiedenen Verbindung ihrer Elemente — von einander sehr verschieden. — Der Umfang einer Vorstellung wird gebildet durch die Summe der unter sie fallenden Gegenstände.[17]) Die Größe desselben, seine Weite, ist ver-

schieden; sie ist entweder unendlich oder endlich, auch gibt es Einzelvorstellungen, also Vorstellungen, die nur einen Gegenstand haben; sie haben die Form „dies A“ (z. B. „der Fixstern Sirius“, „der Weltweise Sokrates“).

Wenden wir uns nun zu der Lehre von der Einteilung der Vorstellungen in Anschauungen, Begriffe und gemischte Vorstellungen. Die Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff übernimmt Bolzano — wie wir von ihm selbst erfahren — von Kant, kommt aber doch zu einer von der Kantischen durchaus verschiedenen Auffassung: Wenn es Vorstellungen gibt, die hinsichtlich ihres Inhaltes einfach, d. h. ohne Teile sind — daß es sie gibt, folgt aus dem Begriff der zusammengesetzten Vorstellung — und solche, die hinsichtlich ihres Umfanges nur einen einzigen Gegenstand vorstellen, so ist zu untersuchen, ob es Vorstellungen gebe, die beide Merkmale in sich vereinigen, d. h. — kurz formuliert — ob es einfache Einzelvorstellungen gibt. Ihre Annahme ergibt sich aus folgender Argumentation: wirkt irgendein äußerer Gegenstand auf unsere Seele ein, so entsteht in uns eine Vorstellung der durch diesen Körper verursachten Veränderung unserer Seele. Diese Vorstellung ist eine gegenständliche, insofern und weil ihr Gegenstand eben jene Veränderung und nichts anderes, also ein einzelner Gegenstand ist. Als Beispiel diene das Sehen der roten Farbe einer Rose: der Gegenstand dieser Vorstellung ist nichts anderes als „dies Rot“. Daß eine solche Vorstellung auch einfach ist, ist unschwer zu erweisen, denn „wenn sie aus Teilen zusammengesetzt wäre, so wäre sie nicht die nächste und unmittelbare Wirkung, die aus der Betrachtung der in unserer Seele soeben vor sich gehenden Veränderung entsteht; sondern die einzelnen Vorstellungen, welche die Teile jener zusammengesetzten bilden, wären früher und unmittelbarer erzeugt“ (W § 72). Diese einfachen Einzelvorstellungen nun nennt Bolzano Anschauungen[18]); Vorstellungen dagegen, die keine Anschauung enthalten, werden als Begriffe[19]) bezeichnet, während gemischte Vorstellungen solche (zusammengesetzte) Vorstellungen sind, die unter ihren Teilen Anschauungen enthalten und „je nachdem der Bestandteil, den ich in einer gemischten Vorstellung als den vorzüglichsten betrachte, bald eine Anschauung, bald ein Begriff ist“, ist die ganze Vorstellung selbst bald eine gemischte Anschauung, bald ein gemischter Begriff (W § 73).

Mit der Aufstellung seines Begriffs der Anschauung setzt sich Bolzano in Gegensatz zu der bekannten Lehre, daß Inhalt

und Umfang der Vorstellungen (bzw. Begriffe) im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen; denn die Anschauung als einfache Einzelvorstellung, zeigt gerade das Gegenteil, daß nämlich Inhalt und Umfang im gleichen Verhältnis stehen können; ja, „es gibt sogar Zusätze zu einer Vorstellung, durch welche mit ihrem Inhalt zugleich ihr Gebiet vermehrt wird" (W § 120). Als Beispiel hierfür wählt Bolzano die Vorstellung „ein Mensch, der alle europäischen Sprachen versteht", eine Vorstellung, die durch den Zusatz „lebende" inhalts- und umfangreicher werden soll. — Ein anderes Argument für die Annahme der Unhaltbarkeit des Kanons von umgekehrten Verhältnis von Inhalt und Umfang der Begriffe sieht Bolzano in seinem Begriff der „überfüllten Vorstellung" (W § 69): Bolzano nennt eine Vorstellung „überfüllt" oder „überfließend", wenn sich in ihr Teile finden, die wir ohne ihren Umfang zu ändern, fortlassen können, die also mehr Teile vereinigt als zur Vorstellung ihres Gegenstandes notwendig sind, z. B. die Vorstellung „runde Kugel" oder „ein Dreieck, das die Beschaffenheit der Gleichseitigkeit hat". In diesem letzten Beispiel ist der Begriff „Beschaffenheit" ein überflüssiger Teil, denn daß die Gleichseitigkeit eine Beschaffenheit des Dreiecks sei, „versteht sich ja von selbst". — Uns scheint die Bolzanosche Argumentation im Grunde verfehlt zu sein; so, um nur eines zu nennen, ist das Argument mit dem Begriff der „überfüllten Vorstellung" hinfällig; die Begriffe „Kugel" und „runde Kugel" unterscheiden sich — jedenfalls in logischer Beziehung — in ihrem Inhalt durch gar nichts: es geht nicht an, den Inhalt einer Vorstellung (Begriffs) einfach durch bloße Aneinanderreihung von Worten festsetzen zu wollen. [20])

Mit dem Begriff der „überfüllten Vorstellung" steht im Zusammenhang eine Lehre unseres Autors, die von Bedeutung ist für die Einteilung der — später zu behandelnden — Sätze an sich nach ihrer Gültigkeit und der wiederum hiermit zusammenhängenden Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, nämlich die Lehre von der „Veränderlichkeit" der Vorstellungen.

Den Begriff der „überfüllten Vorstellung" haben wir soeben kennengelernt, wandten diesen Begriff jedoch nur auf gegenstandsbezogene Vorstellungen an. Bolzano macht indes darauf aufmerksam, daß die Beschaffenheit des „Ueberfülltsens" auch unter Umständen gegenstandslosen Vorstellungen anhafte und wählt dafür als Beispiel die Vorstellung „ein rundes und doch auch eckiges Viereck". Wir können nämlich diese

Vorstellung „überfüllt" nennen im Hinblick auf den Bestandteil „eckig", wenn wir die Teilvorstellung „rund" als veränderlich ansehen, d. h. wenn wir an Stelle der letzteren eine Vorstellung setzen können, die die Gesamtvorstellung zu einer Gegenstandsvorstellung macht, (so wenn wir in unserem Beispiel die Vorstellung „rund" mit der Vorstellung „gleichseitig" vertauschen).

Allgemein können wir also sagen: „auch eine Vorstellung, die . . gegenstandslos ist, nennen wir überfüllt, und zwar in den Teilen a, b, c . . wiefern wir gewisse andere Teile i, j . . in ihr als veränderlich ansehen und gewahren, daß — so oft wir diese Teile mit beliebigen anderen auf die Art vertauschen, daß eine gegenständliche Vorstellung hervorgeht — diese in den Teilen a, b, c überfüllt ist". (W § 69) [21]) — Die „Veränderlichkeit" der Vorstellung bedeutet also die „Ersetzbarkeit" bestimmter Vorstellungen unter bestimmten Umständen durch andere.

Wir bringen die Lehre von den Vorstellungen an sich mit einer kurzen Bemerkung über die Verschiedenheiten der Vorstellungen nach ihrem Verhältnis unter einander zum Abschluß. — Diese Verhältnisse sind nun kurz gesagt, folgende:

Es gibt nicht zwei einander völlig geiche Vorstlellungen; wohl kann man von ähnlichen sprechen, wenn wir unter Aehnlichkeit eine solche Uebereinstimmung zwischen den Beschaffenheiten mehrerer Vorstellungen verstehen, bei welcher die Gefahr einer Verwechslung eintritt (W § 91).

Hinsichtlich ihres Inhalts ist zu bemerken, daß einfache Vorstellungen keinen gleichen Inhalt haben können, weil „bei einfachen Vorstellungen das, was ihr Inhalt wäre, ein und dasselbe mit ihnen selbst ist" (W § 92). Zusammengesetzte Vorstellungen können allerdings gleichen Inhalt haben, sie unterscheiden sich dann durch die Art der Zusammensetzung der Teile (z. B. „das Dürfen des Nichtredens" und „das Nichtdürfen des Redens"). — Vorstellungen sind von ganz verschiedenem Inhalt, wenn sie keinen einzigen Bestandteil gemeinsam haben. Von „verwandten" Vorstellungen spricht man bei solchen, die einen oder mehrere Teile miteinander gemein haben (W § 92).

Hinsichtlich ihrer Gegenstände ergeben sich unter den Vorstellungen die Verhältnisse der „Verträglichkeit", wenn sie einen oder mehrere Gegenstände gemeinsam haben, und der „Unverträglichkeit", wenn sie keinen Gegenstand gemein haben. Als Arten der Verträglichkeit werden unterschieden die Verhältnisse des Umfassens (so ist z. B. die

Vorstellung „Erdenbewohner“ die umfassende, die Vorstellung „Mensch“ die umfaßte), ferner des wechselseitigen Umfassens, welches stattfindet, wenn beide Vorstellungen dieselben Gegenstände haben; die betreffenden Vorstellungen heißen gleichgeltende Wechselvorstellungen (z. B. „gleichseitiges Dreieck“, „gleichwinkliges Dreieck“), weiterhin der Unterordnung und der „Verschlungenheit“ (Verkettung); im ersteren Falle ist die höhere Vorstellung (z. B. „lebendiges Wesen“) zugleich auch die weitere gegenüber der niederen Vorstellung („Mensch“); das letztere Verhältnis hat statt, wenn von keiner der beiden verträglichen Vorstellungen gesagt werden kann, daß ihre Gegenstände sämtlich der anderen unterstehen.

Als Arten der Unverträglichkeit ist die bekannte Unterscheidung der Contrarietät und Contradiktion zu nennen. —

Es sei uns gestattet, anhangsweise einige Worte über die methodologische Bedeutung des Begriffs der Vorstellung an sich anzumerken: da Bolzano die Vorstellung an sich definiert als „Teil eines Satzes an sich“, so kann sie nicht der primäre Grundbegriff seiner Logik sein. Dieser ist vielmehr zu suchen in dem Begriff des Satzes an sich. Bolzano schlägt damit im Gegensatz zu anderen Logikern, die von den Satzelementen, den Begriffen, aus zur Erklärung des Satzes (bzw. Urteils) schreiten, den entgegengesetzten Weg ein. Die Gründe hierfür liegen nicht etwa in bloßen Zweckmäßigkeitsfragen, vielmehr in der Sache selbst. Bolzano folgert, daß durch bloßes Zusammensetzen von Vorstellungen sich nie Sätze ergeben würden — wenn nicht von vornherein der Begriff eines Satzes zugrunde gelegt wird. Denn der Satz ist seinem Wesen nach etwas anderes als eine bloße Summation von Vorstellungen. (in neuester Zeit hat u. a. Rickert im Anschluß an Lotze und Windelband auf diese Tatsache hingewiesen — vgl. unten Kap. III.). Die „Vorstellung an sich“ ist darum in logischer Beziehung abhängig von dem Satz an sich, und diese Abhängigkeit drückt Bolzano durch die Worte aus: „Wodurch ich mich nur bewogen gefunden, den Begriff einer Vorstellung an sich . . zu bestimmen, ist eben nichts anderes als der Begriff, den ich mir von Sätzen . . . an sich . . gebildet habe. Es deucht mir nämlich unwidersprechlich, daß jeder auch noch so einfache Satz aus gewissen Teilen zusammengesetzt sei, daß sich nicht etwa . . . . nur in dem wörtlichen Ausdrucke eines Satzes erst gewisse Teile . . . hervortun, sondern daß diese Teile schon in dem Satze an sich enthalten sind, und wenn sie es

nicht wären, nie in den Ausdruck desselben hineinkommen könnten". (vgl. dazu G. Gotthardt, a. a. O. u. H. Rickert „Zwei Wege der Erkenntnistheorie" in Kant-Studien, Bd. XIV, 1909, S. 169 ff.)

Von den Sätzen an sich.

Wir treten nun in die nähere Erörterung des zweiten der drei Grundbegriffe ein, des Begriffes des Satzes an sich. Die Definition des Satzes an sich ist uns bereits aus Früherem geläufig: ein Satz an sich ist „jede Aussage (Rede), daß etwas ist oder nicht ist" (W § 19), ist eine Aussage, bei der sowohl von ihrem Gedacht — wie Ausgesprochensein wie auch davon, ob sie wahr oder falsch sei, „abstrahiert" ist. — Gehen wir dazu über — was der Zweck dieses Abschnittes sein soll —, die wesentlichsten Beschaffenheiten des Satzes an sich zu erörtern, so ist auch hier wieder als erstes darauf hinzuweisen, daß den Sätzen an sich kein Dasein zukommt, d. h. daß sie nichts Seiendes sind [1]).

Jeder Satz nun enthält notwendig mehrere Vorstellungen als Teile (W § 123), und zwar ohne Ausnahme, denn selbst in den einfachsten Sätzen, auch wenn sie sprachlich unter Umständen nur durch ein Wort ausgedrückt werden, sind stets mehrere Vorstellungen zu unterscheiden; so ist z. B. in dem einfachen Satze „Komm" nebst dem Begriffe des Kommens noch der des Sollens und ferner der einer Person enthalten. Die Summe aller Teile (Vorstellungen) eines Satzes nennen wir seinen Inhalt, der aber nicht mit dem Begriff der Materie bei anderen Logikern verwechselt werden darf, insofern z. B. in dem Satz „Gott ist allwissend" als Material nur die beiden Vorstellungen „Gott" und „allwissend" betrachtet werden, während nach Bolzano der Inhalt dieses Satzes aus den drei Vorstellungen „Gott", „Allwissenheit" und „hat" besteht (W § 123). — Der Umfang eines Satzes ist gleich der Summe der Gegenstände, auf die er sich bezieht, also gleich dem Umfang der Subjektsvorstellung („Unterlage"); ist diese eine gegenstandslose Vorstellung, so hat der Satz selbst keinen Gegenstand und damit keinen Umfang (W § 130).

Von der traditionellen Grundform der Sätze (Urteile) „S ist P" weicht Bolzano ab und ersetzt sie durch die Form „A hat

b“ (W § 127), da er auf diese Form alle Satzarten leichter zurückführen zu können glaubt.

Wie entschieden die Eigenschaft der Wahrheit den Vorstellungen abgesprochen werden muß, so entschieden muß sie den Sätzen an sich zugesprochen werden (W § 155, 125). In ihnen und nur in ihnen sehen wir mithin den Träger der Wahrheit. „Jeder Satz ist entweder wahr oder falsch und dies für immer und allenthalben.“ (Vgl. W § 147.) Die Wahrheit ist eine Eigenschaft gewisser Sätze an sich.

Unter den Sätzen ist von grundlegender Bedeutung die Unterscheidung zwischen Begriffssätzen und Anschauungssätzen. Da wir an anderer Stelle (oben) ausführlich die Begriffe „Vorstellung“, „Anschauung“ und „Begriff“ erörtert haben, so können wir uns hier mit der bloßen Definition dieser Sätze begnügen. Wir nenen nämlich Sätze Begriffssätze, wenn ihre Teile reine Begriffe sind (z. B. Gott ist allgegenwärtig), Anschauungssätze, wenn sie unter ihren Teilen Anschauungen enthalten (z. B. „Dies ist eine Blume“ [W § 133 und Anm.]) Dieser Unterschied wird bedeutsam für die spätere Erörterung der wahren Sätze (Wahrheiten), vor allem dann, wenn es sich um die Frage nach dem objektiven Grunde, m. a. W. nach der Begründung einer Wahrheit handelt, denn Begriffswahrheiten können nur immer wieder in Begriffswahrheiten gründen, während der Grund einer Anschauungswahrheit wenigstens zum Teil auch in den Gegenständen liegen kann, auf welche sich die in ihr enthaltenen Anschauungen beziehen.

Der Unterscheidung der Vorstellungen in analytische und synthetische geht parallel die der analytischen und synthetischen Sätze; auch sie wird in ganz anderem Sinne als bei Kant vorgenommen.

Um uns diese Unterscheidung recht zum Verständnis zu bringen, ist es zweckmäßig, den Begriff der Gültigkeit eines Satzes zu erörtern. Diese Erörterung steht wiederum im Zusammenhang mit der Lehre von der „Veränderlichkeit“ der Vorstellungen, auf die wir schon oben hingewiesen haben. Wenn wir nämlich bei einem gegebenen Satze nicht nur darauf achten, ob er selbst wahr oder falsch ist, vielmehr untersuchen, in welchem Verhältnis zur Wahrheit diejenigen Sätze stehen, die sich aus dem gegebenen Satze durch „Vertauschung“ der in demselben vorkommenden veränderlichen Vorstellungen mit irgend welchen anderen ergeben, so entdecken wir einige bemerkenswerte Beschaffenheiten der Sätze. So sind z. B. alle die Sätze, die wir aus dem Satz „der Mensch Cajus ist sterblich“

durch willkürliche Abänderung der Vorstellung „Cajus“ gewinnen, durchgängig wahr, vorausgesetzt, daß sie „Gegenständlichkeit“ haben, d. h. „so oft die Vorstellung, welche die Unterlage in ihnen bildet (also die Subjektvorstellung) eine eigentliche Gegenstandsvorstellung wird (W § 147). Ist Letzteres aber nicht der Fall, so tritt das Gegenteil ein (z. B. wenn wir in dem Satze „das Wesen Cajus ist sterblich“ an Stelle der Vorstellung „Cajus“ die Vorstellung von einem Wesen setzen, welches nicht sterblich ist). „Hieraus erhellt nun deutlich, daß das Verhältnis zur Wahrheit, daß alle jene Sätze beobachten, die sich durch Annahme eines oder etlicher willkürlich abzuändernder Teile aus einem gegebenen Satze erzeugen lassen, als eine Beschaffenheit angesehen werden dürfe, durch die uns die Natur dieses Satzes selbst bekannt gemacht wird“. (W § 147). Die meisten Sätze haben nun allerdings die Beschaffenheit, daß die aus ihnen sich entwickelnden Sätze zum Teil wahr und zum Teil falsch sind; und aus dieser Beschaffenheit gewinnt Bolzano den Begriff der Gültigkeit: „wieviel ein Satz gilt, d. h. wieviel Gültigkeit er hat, soll also soviel heißen, als wie sich die Menge der wahren Sätze, die sich aus ihm entwickeln, wenn man gewisse, in ihm als abänderlich zu betrachtende Vorstellungen . . mit anderen vertauscht, zur Menge aller verhalte“. (W § 147). Diese Menge läßt sich aber nur dann bestimmen, wenn wir von den Vorstellungen, die an die Stelle der veränderlichen treten können, die aequipollenten, d. h. gleichgeltenden Vorstellungen ausschließen (weil es unendlich viele gleichgeltende Vorstellungen gibt; vgl. § 96) und wenn wir ferner nur solche Vorstellungen zur Vertauschung wählen, die einen gegenständlichen Satz zum Vorschein bringen.[1]

Der Umstand aber, daß es doch Sätze gibt, die ihrer ganzen Art nach wahr oder falsch sind, wenn man gewisse Teile in ihnen als veränderlich annimmt, immer vorausgesetzt natürlich, daß die Gegenständlichkeit gewahrt bleibt, und solche, bei denen das nicht der Fall ist, begründet die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen.[2] So hören wir: „wenn es aber auch nur eine einzige Vorstellung in einem Satze gibt, welche sich willkürlich abändern läßt, ohne die Wahrheit oder Falschheit desselben zu zerstören, d. h. wenn alle Sätze, die durch den Austausch dieser Vorstellung mit beliebigen anderen zum Vorschein kommen, entweder insgesamt wahr oder insgesamt falsch sind . . . .: so ist schon diese Beschaffenheit des Satzes merkwürdig genug, um ihn von allen, bei denen dies nicht der

Fall ist, zu unterscheiden" (W § 148). Diese Sätze nennt Bolzano analytische, alle anderen dagegen, bei denen sich, unbeschadet ihrer Wahrheit bzw. Falschheit keine einzige Vorstellung willkürlich abändern läßt, erhalten die Bezeichnung synthetische Sätze. So z. B. sind die Sätze „ein Mensch, der sittlich böse ist, verdient keine Achtung" und „ein Mensch, der sittlich böse ist, genießt gleichwohl eine fortwährende Glückseligkeit" analytisch, denn in ihnen kann man die Vorstellung „Mensch" mit einer beliebig anderen vertauschen, „dergestalt, daß der erste (sofern er nur Gegenständlichkeit hat) jederzeit wahr, der zweite jederzeit falsch bleibt" (W § 148). Zu den analytischen Sätzen gehören somit auch gewisse in der Logik symbolisch bezeichnete Satzformen wie „A ist A", „A, welches B ist, ist A", „A, welches B ist, ist B", „jeder Gegenstand ist entweder B oder Nicht — B" usw. —

Wie es nicht zwei völlig gleiche Vorstellungen an sich gibt, in demselben Sinne gibt es auch nicht zwei völlig gleiche Sätze an sich, „denn um derselben zwei anzunehmen, müssen wir sie unterscheiden; und um sie zu unterscheiden, müssen wir uns den einen als verschieden von dem anderen vorstellen". (W § 150). Wir erkennen in dieser Bestimmung die Anwendung des Leibnizschen principium identitatis indiscernibilium, nach welchem es nicht zwei gleiche (identische), d. h. nicht zu unterscheidende Dinge gibt, denn, wenn jedes Ding nur sich selbst gleich ist (Identitätsprinzip A = A), so muß es von allem übrigen verschieden sein.

Unter den Sätzen bestehen nun die mannigfachsten Beziehungen, die aber an dieser Stelle nicht im einzelnen namhaft gemacht zu werden brauchen, zumal sie sich ohne weiteres aus den zwischen den Vorstellungen herrschenden Beziehungen ergeben. Bolzano unterscheidet auf diese Weise „ähnliche", „verträgliche" und „unverträgliche" Sätze, ferner solche, die im Verhältnis der „Aussagen eines Umfassens", der „Gleichgültigkeit", der „Unterordnung", der „Verkettung" usw. stehen. Wir beschränken uns darauf, nur einiges Grundsätzliche herauszuheben und das veranlaßt uns, im kurzen auf die Verhältnisse der „Verträglichkeit", der „Ableitbarkeit" und der „Abfolge" einzugehen. Vornehmlich die beiden ersten Verhältnisse knüpfen methodisch an das an, was über die „Auswechselbarkeit" („Vertauschung, Variation") der Vorstellungen bei der Lehre von den zusammengesetzten Vorstellungen gesagt ist.

Das Verhältnis der Verträglichkeit (Einstimmigkeit) unter bestimmten Sätzen liegt dann vor, wenn wir in diesen

Sätzen (A, B, C, D . . .) anstelle gewisser, als veränderlich angenommener Vorstellungen (i, j . .) gewisse andere setzen, die die Sätze (A, B, C, D . . .) insgesamt wahr machen (W § 154): so sind die Sätze „diese Blume blüht rot"; „diese Blume ist wohlriechend"; „diese Blume gehört in die 12. Klasse des Linnéschen Systems" verträglich miteinander in Hinsicht auf die Vorstellung „diese Blume"; denn ersetze (vertausche) ich diese durch die Vorstellung „Rose", so werden alle drei Sätze wahr. — Lassen sich solche Vorstellungen indessen nicht finden, so stehen die Sätze im Verhältnis der Unverträglichkeit (Mißstimmigkeit).

Wie Bolzano Vorstellungen verträglich oder unverträglich nannte, (W § 194) „je nachdem ihnen Gegenständlichkeit zukommt oder nicht", so nennt er Sätze miteinander verträglich, bzw. unverträglich, insofern es gewisse Vorstellungen gibt oder nicht gibt, welche die Sätze insgesamt wahr oder nicht wahr machen. — Natürlich ist es nur dann sinnvoll, von einer Verträglichkeit der Sätze zu sprechen, wenn der „Auswechslung" der Vorstellungen eine Schranke gesetzt wird, d. h. wenn es nur gewisse Vorstellungen sind, die man als veränderlich ansieht, denn wäre dies nicht der Fall, so könnte konsequent jeder gegebene Satz in jeden anderen, mithin auch in eine Wahrheit „verwandelt" werden.

Wahre Sätze, Wahrheiten, sind miteinander in jeder Hinsicht verträglich (W § 154,6), da ja bereits die ursprünglich in ihnen vorkommenden Vorstellungen die Beschaffenheit haben, sie alle wahrzumachen; nicht aber sind umgekehrt alle im Verhältnis der Verträglichkeit stehenden Sätze stets Wahrheiten; es kann vielmehr unter den verträglichen Sätzen falsche geben, ja sie können insgesamt falsch sein, denn dies hindert durchaus nicht, daß sie nicht bei gewissen anderen Vorstellungen alle zugleich wahr werden können (W § 154,8).

Als eine besondere Art (Form) der Verträglichkeit betrachtet Bolzano das Verhältnis der Ableitbarkeit. Was er hierüber vorträgt, bildet einen — wir dürfen sagen, den allgemeinen — Teil seiner Lehre vom Schluß, die zwar in etwa von der traditionellen abweicht, im großen und ganzen aber durchaus aristotelisch-scholastisch orientiert ist.

Das Verhältnis der Ableitbarkeit ist gegeben in dem Fall, „daß unter bestimmten miteinander verträglichen Sätzen A, B, C, D . . M, N, O das Verhältnis bestehe, daß alle Vorstellungen, die an der Stelle der veränderlichen i, j . . einen gewissen Teil dieser Sätze, namentlich alle A, B, C, D . . wahr machen, auch die Beschaffenheit haben, einen gewissen anderen Teil

der Sätze, namentlich die M, N, O . . wahrzumachen“ oder m. a. W.: die Sätze M, N, O . . . sind ableitbar aus denSätzen A, B, C, D . . ., „wenn jeder Inbegriff von Vorstellungen, der an der Stelle der i, j . . . die sämtlichen A, B, C, D wahr macht, auch die M, N, O wahr macht“. Die Sätze A, B, C, D nennt Bolzano die Vordersätze (Prämissen), die M, N, O die Nach- oder Schlußsätze.

Das Verhältnis der Ableitbarkeit ist — wie sich aus Gesagtem ergibt, — erkenntnistheoretisch von großer Bedeutung, da es uns ermöglicht, aus der Erkenntnis der Prämissen sofort auch die Erkenntnis der Schlußsätze zu „entnehmen“, doch darf nicht übersehen werden, daß es sich hier keineswegs um ein nur zwischen Urteilen (als gedachten Sätzen) stattfindendes Verhältnis handelt, sondern daß die Ableitbarkeit den Sätzen objektiv, d. h. ganz unabhängig von unserem Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen zukommt. (W § 155, 1. Anm.)

Nicht zu verwechseln mit dem Verhältnis der Ableitbarkeit ist das der Abfolge (W § 162), von dem gleich ausführlicher zu sprechen sein wird: hier nur soviel, daß das Verhältnis der Abfolge, kraft dessen gewisse Sätze die Folgen anderer als ihrer Gründe sind, nur bei wahren Sätzen (Wahrheiten) statthat, während die Ableitbarkeit sich auf Sätze überhaupt bezieht. Gleichwohl können natürlich im Verhältnis der Abfolge stehende Sätze auch im Verhältnis der Ableitbarkeit stehen [3]), so in dem Beispiel: „in X ist es wärmer als in Y —; in X steht das Thermometer höher als in Y“.

Von den wahren Sätzen.

Nachdem wir uns hinreichend über die Grundbegriffe der Vorstellung und des Satzes an sich sowie ihrer Beschaffenheiten und Verhältnisse orientiert haben, kommen wir nunmehr auf unseren eigentlichen Untersuchungsgegenstand, den Begriff der Wahrheit an sich, zurück. Im ersten Abschnitt haben wir diesen Begriff in seiner prinzipiellen Allgemeinheit betrachtet und es bleibt uns nur noch die Aufgabe, an Hand der Ausführungen Bolzanos diesen Begriff zu analysieren, seine Beschaffenheiten und Verhältnisse herauszuheben. — In seinen einleitenden Worten macht unser Autor uns darauf aufmerksam, daß ihm diese Untersuchungen „überaus schwierig“ erscheinen und für ihn „noch mit manchen Ungewißheiten ver-

flochten sind", daß wir also kein geschlossenes System erwarten dürfen, vielmehr diese Untersuchungen „im günstigsten Falle" nur Bruchstücke seien, „die ihren Zweck erreicht haben, wenn sie anderen Veranlassung zu einem weiteren Nachdenken über diese Gegenstände werden".

Wir erinnern, daß hier nicht von den Urteilen gesprochen werden soll, sondern von den wahren Sätzen an sich, von den objektiven Wahrheiten, d. h. von solchen, bei denen es dahingestellt sein mag, ob sie gedacht, bzw. erkannt werden oder nicht. Die Bestimmung, daß denselben kein Dasein zukommt (W § 196), ist uns bereits hinlänglich bekannt.

Allen Wahrheiten kommt nun die Beschaffenheit zu, daß sie einen Gegenstand haben, von dem sie handeln und darum auch eine auf diesen Gegenstand sich beziehende Vorstellung: die Subjektsvorstellung ist also in allen wahren Sätzen eine Gegenstandsvorstellung (W § 196,2; § 66). Es möchte scheinen, als ob Wahrheiten, die sich auf imaginäre „Gegenstände" beziehen, eine Ausnahme von dieser Regel bilden, z. B. wie der Satz „ein rundes Quadrat gibt es nicht". In der Terminologie Bolzanos bedeutet er jedoch: die Vorstellung eines runden Quadrats hat keine Gegenständlichkeit. Die Subjektsvorstellung ist also auch hier eine gegenständliche, denn so gewiß die Vorstellung „rundes Quadrat" gegenstandlos ist, so gewiß hat die Vorstellung von dieser Vorstellung Gegenständlichkeit. — Wie die Subjektsvorstellung (auch „Unterlage" genannt) demnach in wahren Sätzen stets gegenständlich sein muß, so muß — hören wir weiter — die Prädikatsvorstellung stets eine eigentliche Beschaffenheitsvorstellung sein (W § 196,3), was sich ja auch von selbst versteht, wenn wir zudem noch daran erinnern, daß die Grundform aller Sätze „A hat b" ist.

Von allen Wahrheiten nun gilt die Bestimmung, „daß sie verträglich miteinander sein müssen und dies zwar, was für Vorstellungen auch immer als die veränderlichen angesehen werden mögen", und daß ferner jede Wahrheit ableitbar aus unzählig vielen anderen ist (W § 196, 5 u. 6) — was sich ohne weiteres aus dem über die Sätze an sich Gesagten ergibt.

Danach ist uns auch die Unterscheidung der Wahrheiten in analytische und synthetische durchaus verständlich. Analytisch ist eine Wahrheit, „wenn irgend eine Vorstellung in ihr angeblich ist, welche mit jeder anderen vertauscht werden darf, ohne daß der Satz aufhörte, wahr zu sein, solange er nur überhaupt Gegenständlichkeit behält" d. h. solange seine Sub-

jektsvorstellung eine Gegenstandsvorstellung ist. Im Gegensatz zu diesen sind alle anderen Wahrheiten synthetisch.

Daß es analytische Wahrheiten gibt, braucht nicht eigens dargelegt zu werden, ist doch schon ein Satz von der Form „jedes A, das die Beschaffenheit b hat, hat die Beschaffenheit b" ein „einleuchtend wahrer" Satz, und das bleibt er trotz aller Veränderung, die man mit A und b vornehmen mag; Bedingung bleibt natürlich immer, daß die Subjektsvorstellung (A) eine gegenständliche ist.

Schwierig aber ist die Antwort auf die Frage nach dem Bestande synthetischer Wahrheiten. Wohl könnte man aus dem Umstand, daß in manchen Fällen eine Vorstellung nicht alle Beschaffenheiten des durch sie vorgestellten Gegenstandes vorstellt, zu folgern geneigt sein, es gebe synthetische Wahrheiten von der Form „A hat b", wobei die Vorstellung b nicht schon als Teil in A impliziert sei. Jedoch — hören wir Bolzano erinnern — ist dieser Schluß übereilt und falsch. Denn, „wenn auch weder die ganze Vorstellung A noch auch die ganze Vorstellung b willkürlich abgeändert werden dürfen, soll der Satz wahr bleiben: so könnte es doch vielleicht irgend einen einzelnen in diesen Vorstellungen liegenden Teil geben, den man, der Wahrheit des Satzes unbeschadet, als willkürlich ansehen kann'. (W § 197,2a). Als Beispiel diene der Satz „dies Dreieck hat die Beschaffenheit, daß die gesamten Winkel des selben zwei Rechte betragen". Zweifellos ist die Prädikatvorstellung nicht in der Subjektsvorstellung enthalten, trotzdem aber muß Bolzano diesen Satz als analytisch erkennen und nicht (wie z. B. Kant) als synthetisch. Warum? Weil wir die Teilvorstellung „dieses" als willkürlich ansehen können, da der Satz wahr bleibt, was wir auch immer für eine Vorstellung an die Stelle des „Dies" setzen — vorausgesetzt, daß die Gegenständlichkeit nicht aufgehoben wird, — synthetische Wahrheiten aber sind solche, bei denen sich keine einzige Vorstellung findet, die man abändern könnte, ohne ihre Wahrheit aufzuheben. Gibt es solche synthetische Wahrheiten?

Die Anerkennung einfacher Begriffe läßt uns die Frage bejahen. Alle Sätze mit einfacher Subjektsvorstellung oder, falls sie zusammengesetzt, doch nur von der Form „etwas, das die Beschaffenheit x hat", ist, wobei x eine einfache Vorstellung darstellt — alle diese Sätze gehören hierher.[4]) — Daß es also Sätze mit einfacher Subjektsvorstellung gebe, wird niemand in Zweifel ziehen, der nur das Dasein einfacher Begriffe selbst nicht leugnet; denn Urteile müssen sich doch über jeden Begriff, von welcher Art er immer sein mag, bilden

lassen, weil jedem Begriff jeder andere als Prädikat zukommt oder nicht zukommt [5]). — Ein weiteres Argument für die Annahme synthetischer Wahrheiten ist die Behauptung, daß es auch unter den verneinenden Sätzen synthetische geben müsse, denn „wer sollte zweifeln, daß es sehr viele durch einen einfachen Begriff vorstellbare Beschaffenheiten b gebe, die einen gewissen durch eine andere einfache Vorstellung (z. B. Anschauung) bezeichneten Gegenstand A in Wahrheit abgesprochen werden könne?“ (W § 197,2 b). — Diese kurzen Ausführungen mögen genügen.

Wie unter den Sätzen an sich, so bestehen auch unter den Wahrheiten an sich die mannigfachsten Beziehungen. Eins der „merkwürdigsten“, das unsere Aufmerkksamkeit in ganz besonderem Maße verdient, ist das der Abfolge der Wahrheiten an sich, das wir schon bei der Erörterung der Sätze an sich angedeutet haben. Hier ist nun der Ort, uns ausführlichst mit diesem Thema zu beschäftigen. Die Ausführungen hierüber in der „Wissenschaftslehre“ ergänzen wir durch Zuziehung anderweitiger Stellen aus Bolzanos Schriften. [6])

Um den Begriff der Abfolge zu verstehen, gehen wir von einem konkreten Beispiel aus, indem wir folgende zwei Gruppen von Wahrheiten untersuchen (W § 198):

1) a: Man soll den eigenen Vorteil dem größeren fremden nie vorziehen;

b: man zieht den eigenen Vorteil dem größeren fremden vor, wenn man, um nur sich selbst einen entbehrlichen Sinnengenuß zu verschaffen, zerstört, was einem anderen zur Befriedigung wesentlicher Lebensbedürfnisse notwendig ist;

c: man soll, um nur sich selbst einen entbehrlichen Sinnengenuß zu verschaffen, nie zerstören, was einem anderen zur Befriedigung wesentlicher Bedürfnisse notwendig ist. —

Und 2) +a: Wenn das Thermometer höher steht, so ist es wärmer;

+b: im Sommer pflegt das Thermometer höher zu stehen als im Winter;

+c: im Sommer pflegt es wärmer zu sein als im Winter.

In beiden Beispielen ist zunächst eins gewiß, daß nämlich je die letzte Wahrheit (c und +c) aus den ersteren erkennbar ist, d. h. die ersten Wahrheiten (a, b, u. +a, +b) bilden den

Erkenntnisgrund für je die letzte — aber wohl zu merken, den Erkenntnis-, d. h. den subjektiven Grund, nicht den objektiven.

Von diesem Erkenntnisgrund aber unterscheidet Bolzano mit Recht den objektiven Grund (und Folge), deren Bedeutung uns bei weiterer Betrachtung der Beispiele klar wird; nämlich „wenn wir das Eigentümliche, das jenes erstere Verhältnis hat, mit Worten ausdrücken soll, so fühlen wir uns fast gedrungen, es ein Verhältnis von Grund und Folge zu nennen, zu sagen, daß die zwei ersten Wahrheiten in jenem Beispiele (1) der Grund der letzteren, diese die Folgen der ersteren seien". (W § 198) [7]).

Auf diese Unterscheidung des objektiven und „subjektiven" Grundes legt Bolzano entsprechend seiner Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Wahrheiten den größten Wert. Das Verhältnis von Grund und Folge besteht, wie aus dem ersten Beispiel hervorgeht, nur unter den Wahrheiten an sich selbst, d. h. ganz unabhängig davon, ob diese gedacht werden oder nicht. Auf diesen objektiven Zusammenhang aller Wahrheiten zielt das Streben menschlicher Erkenntnis und wir erinnern bei dieser Gelegenheit an Bolzanos Definition der Philosophie als der Wissenschaft „von dem objektiven Zusammenhang aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe nach Möglichkeit einzudringen wir uns zur Aufgabe machen . . . . . " [8]).

Aehnliche Ausführungen finden sich u. a. in Bolzanos „Lehrbuch der Religionswissenschaft", wo es heißt, „daß man dasjenige, wodurch die bloße Erkenntnis einer Wahrheit bewirkt wird, ihren Erkenntnisgrund oder auch wohl den subjektiven Grund dieser Wahrheit nennt; zum Unterschied von diesem nennt man den Grund, warum etwas ist, den eigentlichen oder den objektiven"; und wir lesen weiter: „eine Reihe von Sätzen, durch welche ein bloßer Erkenntnisgrund einer Wahrheit angegeben und also bewirkt wird, daß derjenige, der diese Reihe von Sätzen durchdenkt, die Wahrheit anerkenne, nenne ich einen . . . subjektiven Beweis oder eine bloße Gewißmachung. Eine Reihe von Sätzen dagegen, die uns den objektiven Grund angibt, nenne ich eine Begründung oder einen objektiven oder einen streng wissenschaftlichen Beweis." [9]).

Der Unterschied zwischen Erkenntnisgründen (subjektiven) und objektiven Gründen ist damit klargestellt; nur bei letzteren ist es angängig, vom Verhältnis der Abfolge zu sprechen. Da Bolzano indes eine adaequate Definiton des Begriffs der

„Abfolge“ zu geben sich außerstande fühlt, so will er durch einen Vergleich des Verhältnisses der Abfolge mit dem der Ableitbarkeit ersteres in einer „Reihe von Lehrsätzen“ beschreiben. Wir brauchen indes nicht auf alle die hieher gehörigen subtilen Unterscheidungen einzugehen, sondern beschränken uns auf das Hauptsächliche.

So gewiß es ist, daß nicht jede Ableitbarkeit — wie wir oben schon angemerkt haben — zugleich ein Verhältnis der Abfolge ausdrückt, so könnte man doch annehmen, daß umgekehrt überall dort, wo ein Verhältnis der Abfolge herrscht, stets auch ein Verhältnis der Ableitbarkeit obwalte. In diesem Fall wäre die Abfolge eine Art des Verhältnisses der Ableitbarkeit, wäre also diesem untergeordnet[10]). Wenn dies nun auch wahrscheinlich ist, so ist es dennoch unbeweisbar, denn man müßte ja in diesem Falle dartun, daß zwischen den Wahrheiten auf der einen Seite und solchen auf der anderen bestimmte Vorstellungen vertauscht werden können, derart, daß die einen Sätze (die Schlußsätze) stets wahr werden, wenn die anderen (die Prämissen) wahr sind. Das läßt sich aber nicht immer beweisen. Wollte man aber trotzdem diese Auffassung aufrecht erhalten, so wäre eine andere Folge die, daß man dasselbe Verhältnis der Abfolge auch bei all den Wahrheiten, die aus dem ersteren „durch Abänderung der willkürlichen Vorstellungen“ hervorgehen, annehmen müsse; das aber würde bedeuten, „daß es für jeden Inbegriff von Wahrheiten, aus dem eine andere als aus ihrem Grunde folgt, eine unendliche Menge anderer Inbegriffe von Wahrheiten gebe, aus denen auf einerlei Art andere Wahrheiten folgen; so zwar, daß die Eigentümlichkeit der Vorstellungen selbst, aus welchem die Inbegriffe von Wahrheiten zusammengesetzt sind, nie einen Einfluß auf die Art ihrer Abfolge hat“ (W § 200). Das aber ist, wie leicht einzusehen, nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch unrichtig: das Verhältnis der Abfolge kann darum dem der Ableitbarkeit nicht untergeordnet sein.

Man könnte weiterhin die Frage aufwerfen, ob nicht die Begriffe des Grundes und der Folge jene der Ursache und Wirkung in sich erhalten; doch ist auch hierauf verneinend zu antworten, denn einmal beziehen sich „Ursache“ und „Wirkung“ auf wirkliche, d. h. daseiende Gegenstände, Sätze und Wahrheiten aber sind nicht-wirkliche (nicht Dasein-habende) Gegenstände. Ebensowenig wie die Gründe und Folgen als Arten von Ursachen und Wirkungen angesehen werden können, sind sie auch als Bestandteile in diesen Begriffen zu denken; das geht schon aus dem Umstand hervor, daß das Verhältnis

der Abfolge nicht nur zwischen sich auf Wirkliches beziehenden Wahrheiten erstreckt, sondern auch unter mathematischen, ethischen etc. Wahrheiten stattfindet (W § 201).

Beiden Verhältnisarten ist gemeinsam, daß sie sich auf Sätze an sich beziehen, doch mit dem Unterschied, daß sich die Ableitbarkeit auf Sätze überhaupt, die Abfolge dagegen nur auf wahre Sätze bezieht. „Was ein Grund und eine Folge heißen soll im strengen Sinne, muß eine Wahrheit, irgend eine einzelne oder ein ganzer Inbegriff von Wahrheiten sein" (W § 230). Wenn gleichwohl die Begriffe „Grund" und „Folge" in manchen anderen Fällen angewandt werden, z. B. auf wirkliche Gegenstände, falsche Sätze oder auf Vorstellungen, so beruht das lediglich auf einer Ungenauigkeit der Ausdrucksweise.

Die Verschiedenheit zwischen den Verhältnissen der Ableitbarkeit und Abfolge erhellt ferner die Frage, „ob etwas Grund und Folge von sich selbst sein könne?" Ohne Zweifel können wohl ein und derselbe Satz wie auch ein ganzer Inbegriff von Sätzen zu sich selbst im Verhältnis der Ableitbarkeit stehen, was ohne weiteres sich aus der Definition der Ableitbarkeit ergibt (vgl. § 155). Beim Verhältnis der Abfolge jedoch kann keine Rede davon sein, daß ein Satz (Wahrheit) Grund und Folge seiner selbst sein könne, denn „stelle ich mir vor, daß etwas Grund sei, so stelle ich mir dabei etwas anderes vor, von dem es Grund sei; denke ich mir, daß etwas Folge sei, so denke ich mir noch etwas anderes daneben, von dem es eine Folge sein wird." Hiervon bilden auch die Grundsätze (Axiome) keine Ausnahme. Behauptet man dannoch von ihnen, daß sie den Grund ihrer Wahrheit in sich selbst hätten, so tut man es — wie Bolzano meint — doch nur dem „Worte", nicht aber dem Sinn nach, denn sonst müsste man sich ja allen Ernstes vorstellen, daß die betreffende Wahrheit, von der man sagt, sie habe ihren Grund in sich selbst, in der Tat eine Folge sei, die dann — sich selbst zum Grunde habe. Meint man aber mit dieser Redensart, daß der Grund eines Grundsatzes in der Beschaffenheit seiner Begriffe liegt, so kann man das, wenn wir uns diese Beschaffenheit durch Wahrheiten ausgedrückt denken, durchaus als richtig anerkennen. Allerdings liegt damit der Grund der Wahrheit des betreffenden Grundsatzes nicht mehr in ihm selbst, sondern in jenen Wahrheiten, die die Beschaffenheiten der Begriffe aussagen. (W § 204 u. Anm.)

Wir machen nun noch auf einen weiteren Unterschied der beiden Verhältnisse aufmerksam, um damit unsere Aus-

führungen über die Wahrheiten zu beschließen. — Das Verhältnis der Ableitbarkeit bringt es mit sich, daß jeder Satz sowohl als Prämisse wie als Schlussatz dienen kann. Gibt es etwas Analoges auch beim Verhältnis der Abfolge; kann man sagen, daß „eine jede Wahrheit sowohl als Grund von anderen als auch als Folge aus anderen betrachtet werden dürfe?"

Gewiß ist, daß es zu jeder gegebenen Wahrheit wenigstens eine Folgewahrheit gibt. Strittig aber ist, ob eine jede Wahrheit sich als Folge in Bezug auf eine andere ansehen läßt, ob also irgend eine andere einzelne Wahrheit oder ein ganzer Inbegriff mehrerer angebbar sei, die als ihr Grund betrachtet werden dürfen. Diese Frage ist zu verneinen, denn es gibt nicht nur Wahrheiten, sondern es muß sie geben, die „keinen weiteren Grund ihrer Wahrheit haben". Auf empirischen Wege gelangt unser Autor zu dieser Behauptung, durch tatsächliche Erfahrungen einzelner Sätze; so z. B. des Satzes, daß es doch überhaupt etwas gibt — in der Terminologie Bolzanos: daß die Vorstellung eines Etwas Gegenständlichkeit habe. — Das Dasein solcher Grundwahrheiten ist also zuzugeben (W § 214). Wenn Bolzano abstreitet, daß es Sätze (Wahrheiten) gebe, die den Grund ihrer Wahrheit in sich selbst haben, so bedeutet das keineswegs die Leugnung der „Grundsätze", Axiome („Grundwahrheiten") überhaupt (vgl. oben). Er versteht unter „Grundsätzen" Wahrheiten, die nur als Grund für andere fungieren können, die selbst aber „keinen weiteren Grund haben". Es ist ihm auch gewiß, daß es mehrere Grundwahrheiten geben müsse, weil es doch unmöglich sei, daß „aus einer einzigen Wahrheit alle die übrigen, die es noch gibt, hervorgehen sollten". An einer anderen Stelle handelt Bolzano ausführlicher von den Grundsätzen; wir wollen auch hierauf noch eingehen.[11]). Bolzano geht dort von der bekannten (in mathematischen und logischen Lehrbüchern anzutreffenden) Erklärung der Grundsätze als gewisser Sätze aus, die „wegen ihrer Anschaulichkeit (Evidenz) keines Beweises bedürfen oder deren Wahrheit man anerkennt, sobald man nur ihren Sinn versteht". Mit dieser Erklärunng, nach der das Charakteristische eines Grundsatzes in der „Anschaulichkeit" besteht, kann sich Bolzano nicht zufrieden geben; er hält sie vielmehr für gänzlich verkehrt, denn „bei einigem Nachdenken wird man leicht inne werden, daß diese Eigenschaft sehr wenig tauge, einen sicheren Einteilungsgrund aller Wahrheiten in Grund- und Lehrsätze[12]) abzugeben". Und warum? Weil nämlich die „Anschaulichkeit" einmal unzählige Ver-

schiedenheiten in ihrem Grade zuläßt und man daher nie bestimmen kann, „was für ein Grad denn zu einem Grundsatz hinreichen soll", weil ferner die Anschaulichkeit eines wahren Satzes von sehr zufälligen Umständen (wie Unterricht, Erfahrung) abhängt und weil letztlich der Grad der Anschaulichkeit bei den verschiedenen Menschen ein sehr verschiedener ist, sodaß dem einen etwas einleuchtend sein kann, was einem anderen noch durchaus dunkel vorkommt.[13]).

Allerdings, wer mit Bolzano in dieser „Anschaulichkeit" nichts anders sieht als eine gewisse individuelle psychische Disposition oder Zuständlichkeit, der darf sich dieser — in diesem Falle berechtigten — Kritik nicht verschließen. Wir begnügen uns hier nur mit dem Hinweis, daß diese „Anschaulichkeit", wenn wir sie als Merkmal der Grundsätze festhalten wollten, noch eine ganz andere Interpretation zuläßt.

Diese „subjektiv bedingte" Bedeutung des Grundsatzes nun ersetzt Bolzano durch eine objektive: „Soll das Wort Grundsatz in einem objektiven Sinne genommen werden, so müssen wir darunter eine Wahrheit verstehen, die wir nicht nur nicht zu erweisen wissen, sondern die an sich unerweislich ist".[14]). Um diesen Satz in seiner ganzen Tragweite zu verstehen, müssen wir fragen, was Bolzano unter „Beweis einer Wahrheit" versteht. Er unterscheidet nämlich bei dem Ausdruck Beweis zwei Bedeutungen, indem er einmal unter einem Beweis im weitesten Sinne jede Reihe von Urteilen und Schlüssen versteht, „wodurch die Wahrheit eines gewissen Satzes nur überhaupt erkennbar und einleuchtend gemacht wird".[15]). In dieser Weise lassen sich alle wahren Sätze beweisen. Ferner aber ist der Ausdruck Beweis auch in einer engeren Bedeutung zu verstehen: Bolzano spricht hier von dem „wissenschaftlichen Beweis" einer Wahrheit und versteht darunter „die Darstellung der objektiven Abhängigkeit derselben von anderen Wahrheiten, d. h. die Herleitung derselben aus solchen Wahrheiten, die nicht zufälligerweise, sondern an sich und notwendig als Grund von ihr und sie dagegen als Folge betrachtet werden muß"[16]) (vgl. Abfolge). Auf diesem Wege kommen wir nun zur Wesensbestimmung der Grundsätze: sie sind nämlich „Sätze, die in objektiver Hinsicht nur immer als Grund und niemals als Folge betrachtet werden können". Daß es solche Grundsätze, unerweisliche Wahrheiten überhaupt gebe, beweist Bolzano mit den knappen Worten: „Ein jedes erweisliche Urteil ist anzusehen

als eine Folge und seine Prämissen zusammengenommen als dessen Grund. Behaupten also, daß alle Urteile erweislich sind, heißt eine Reihe von Folgen annehmen, in der kein erster, d. h. kein solcher Grund erscheint, der selbst nicht wieder Folge ist. Dies aber ist ungereimt“ [17]).

Wir sind damit am Ende unseres Berichtes über die Lehre Bolzanos von den wahren Sätzen (Wahrheiten) angelangt. Als das vornehmste Verhältnis unter den Wahrheiten betrachteten wir das der Abfolge, auf Grund dessen einige Wahrheiten die Gründe anderer als ihrer Folgen sind und das somit die verschiedensten Abhängigkeitsbeziehungen konstituiert. All diese mannigfaltigen Beziehungen nennt Bolzano den zwischen den Wahrheiten an sich obwaltenden Zusammenhang, auch wohl den objektiven Zusammenhang zwischen den Wahrheiten (W § 222), der streng zu unterscheiden ist von dem subjektiven Zusammenhang, der nur unter Beziehung auf ein erkennendes Subjekt statt hat. — Ziel aller Erkenntnis ist aber, in die objektiven Zusammenhänge, in die letzten Gründe aller Wahrheiten einzudringen. „Philosophie ist die Wissenschaft von dem objektiven Zusammenhang aller derjenigen Wahrheiten, in deren letzte Gründe nach Möglichkeit einzudringen wir uns zu einer Aufgabe machen, um dadurch weiser und besser zu werden“ [18]).

Schlußbemerkung.

Wir schließen damit unsere berichtende Darstellung der Logik Bolzanos und wenden uns nunmehr der Reflexion zu, wobei wir uns — unserer Aufgabe entsprechend — auf den Begriff der Wahrheit beschränken.

In der Einleitung nannten wir Bolzano den Begründer des „logisch-metaphysischen Transzendentalismus“. Aus unseren Ausführungen haben wir — wenn auch nur ganz im allgemeinen — ersehen, was dieser Terminus besagen will. Im Folgenden soll darüber ausführlicher gesprochen werden.

Das Problem ist dieses: Bolzano (wie mit ihm später Husserl, Windelband, Rickert u. a.) unterscheidet mit Recht zwischen Denkakt und Denkinhalt (vgl. die Vorstellungs- und Satzlehre), faßt aber diese Unterscheidung nicht als bloße Abstraktion auf (distinctio rationis) sondern vielmehr als reale Differenzierung [19]). So hörten wir, daß man zwischen subjektiven und objektiven Vorstellungen, Sätzen und

Wahrheiten unterscheiden müsse, und daß es, wie es subjektive Vorstellungen usw. gibt, auch deren entsprechende Korrelate, die objektiven Vorstellungen usw. gebe, ohne daß sie allerdings Dasein hätten [20]), also nicht real existieren. Die objektiven Vorstellungen und Sätze existieren also nicht, aber sie „sind" doch irgendwie, denn sie werden von uns vorgefunden, im Denken erfaßt. Es handelt sich also darum zu untersuchen, was der Ausdruck „Vorstellungen und Sätze gibt es", bedeuten kann. Die aristotelisch orientierte Logik und Erkenntnislehre löste dieses Problem, wo es überhaupt formuliert wurde, auf Grund der Abstraktionstheorie. Nach dieser Lehre nämlich besteht das Sein der Gedankeninhalte, mit Husserls Ausdruck, der idealen Bedeutungseinheiten, ausschließlich in ihrem Gedacht-sein; um aber diese Bedeutungseinheiten rein als solche zu betrachten, kann von ihrem „Gedacht-sein" und damit von der Beziehung auf das sie denkende Subjekt „abgesehen" (abstrahiert) werden. Dieses Absehen ist aber nun nichts weiter als eben ein „Absehen", es begründet daher keinen sachlichen Unterschied zwischen Akt und Inhalt in der Weise, wie wir das bei Bolzano gesehen haben. Im nächsten Kapitel soll des Näheren darüber gesprochen werden.

ZWEITER TEIL.

III. Kapitel.

Historisch-kritische Erörterung des „logisch-metaphysischen Transzendentalismus."

Bolzanos Logik ist die Vorläuferin der — namentlich unter dem Einfluß Husserls stehenden — reinen Logik. Die reine Logik betrachtet — wie das unsere Ausführungen im zweiten Kapitel gezeigt haben — die logischen Gebilde (Begriff, Urteil, Schluß) an sich, d. h. unabhängig von jeder Beziehung auf Gegenständliches wie auf irgend ein Denken. Lediglich die Verhältnisse und Beziehungen der logischen Gebilde selbst interessiert sie. — Gegen eine solche Auffassung der Logik ist im Grunde gewiß nichts einzuwenden, nur glauben die Vertreter der aristotelisch orientierten Logik — und mit Recht — davor warnen zu müssen, das Programm der reinen Logik in der Weise zu überschreiten, daß man den logischen Gebilden eine Art Selbständigkeit gegenüber allem Sein und Denken zuschreibt. Gewiß kann man z. B. eine Wahrheit x „an sich", d. h. in unserer Terminologie: rein nach ihrem Soseinsgehalt, betrachten, darf ihr in dieser Form aber keinen eigenen „Bestand" zuschreiben, darf also nicht — wie das die Transzendentalisten tun — sagen, diese Wahrheit „besteht" unabhängig von jedem Gedachtwerden. Im Lauf dieser Darlegungen wird sich zeigen, daß von „Wahrheit" sinnvoll nicht gesprochen werden kann ohne Beziehung auf ein Erkenntnissubjekt und damit auf ein Denken dieses Subjekts.

Was die Transzendentalisten auch dagegen sagen mögen, in letzter Konsequenz kommen sie um eine Hypostasierung der logischen Gegenstände nicht herum.

Warum aber, so wollen wir fragen, verließ man denn überhaupt den Boden der traditionellen Logik und welches sind

die Motive, die zur modernen reinen Logik führen? Wenn Heinrich Maier (in seinem neuesten Buch „Wahrheit und Wirklichkeit", Tübingen 1927) Recht zu geben ist, so haben diese Motive letztlich im Skeptizismus ihren Grund. Die verschiedenen Wege, die die Logik geht und ging, bedingten natürlicherweise auch eine entsprechende Wandlung des Wahrheitsbegriffs, die hier in Kurzem erörtert sei.

Wenn wir einen Ueberblick über die logischen Hauptströmungen werfen, so zeigen sie uns vornehmlich drei — für unseren Zweck in Frage kommende — Arten (Formen) des Wahrheitsbegriffs, die wir bezeichnen als den traditionellen, den immanenten und den transzendentalistischen Wahrheitsbegriff.

Dem ersteren, welchen man auch als den realistischen Wahrheitsbegriff bezeichnet, kann man die kurze Formel geben: die Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung des Gedankens mit der durch diesen Gedanken gemeinten („intendierten") Sache (veritas est adaequatio intellectus ad rem). Die Wahrheit ist nach dieser Lehre, die auch heute noch eine Menge Anhänger zählt und der auch wir den Vorzug geben, eine Eigenschaft des „Gedankens", d. i. des Urteils, und besteht in einer bestimmten Relation, deren Glieder einerseits das „Denken", andererseits die Gegenstandssphäre, die „Sache" (res) ist. Es ist zu beachten, daß nur Gedanken von der Form des Urteils (S ist P, S ist non P) die Eigenschaft der Wahrheit und Falschheit haben im Unterschied zum Begriff, dessen Aufgabe ist, einen bestimmten Gegenstand, eine Soseinseinheit zu „bezeichnen", „festzulegen" [1]), ohne aber irgend eine Aussage über ihn zu machen. Begriffe sind darum nie wahr oder falsch, sondern nur möglich oder unmöglich. Wahrheit und Falschheit sind ausschließliche Eigenschaften der Urteile.

Dieser realistische Wahrheitsbegriff ist zum anderen dadurch ausgezeichnet, daß er eine Art Nebenordnung von Wahrheit und „Sein" (res) konstituiert, die Wahrheit also weder „über" noch „unter" das Sein stellt und in diesem Sein den objektiven Maßstab der Wahrheit selbst findet.

Gegen diesen Wahrheitsbegriff sind stets Einwürfe geltend gemacht worden, im Altertum sowohl wie in der neueren Zeit bis auf die Gegenwart. Im Altertum glaubte man, diesen Begriff der Wahrheit verwerfen zu müssen, als man die Erfahrung machte, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis sich unter Umständen ganz anders verhalten wie im Urteil behauptet und vor allem, daß dem einen Subjekt die eine und

selbe Sache so, dem andern Subjekt aber ganz anders sich darstelle [2]). Diese Argumente jedoch können heute nicht mehr das leisten, was sie damals leisten sollten: das Aufgeben des realistischen Wahrheitsbegriffs. Es sind darum heute andere Argumente, mit denen gegen den realistischen Wahrheitsbegriff der Kampf geführt wird. Es ist zunächst der Begriff des „Seins", den die Kritik zum Ausgangspunkt ihrer Einwände macht. So erklärt u. a. Wilhelm Windelband [3]), daß die Lehre von der Wahrheit als der Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein darum schon unmöglich sei, weil nach ihr nur ein Teil aller Gegenstände der Erkenntnis zugängig sei, eben das „Seiende", sodaß nach dieser Lehre von einer Erkenntnis z. B. der mathematischen Gegenstände garnicht gesprochen werden könne — wozu zu sagen ist, daß selbstverständlich unter „Sein" jede dem Erkennen gegenüberstehende Soseinseinheit und seine Sachverhalte gemeint sind [4]). Dieses Argument taugt jedenfalls nicht zur Widerlegung des realistischen Wahrheitsbegriffs.

Eine ganz andere Bedeutung des Begriffs „Sein" als die aristotelisch-realistische Philosophie kennt der durch Kant begründete erkenntnistheoretische Idealismus, vornehmlich in seiner neukantischen Färbung (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Bauch, Lask u. a.) Nach dieser Lehre ist das „Sein" nicht zu verstehen als ein von allem Denken Unabhängiges und diesem Vorausgehendes, von ihm Vorgefundenes, nicht mehr also als ein Sein, das das denkende Subjekt, um es zu erkennen, „nachbilden" muß, sondern es ist ein Sein, das erst dadurch Sein ist, daß das Denken (natürlich nicht das empirische Denken des einzelnen individuellen Subjekts) es „setzt" [5]). Daß mit dieser Voraussetzung unter Wahrheit nicht mehr die Uebereinstimmung zwischen „Denken" und „Sein" verstanden werden kann, ist selbstverständlich.

Aber auch die empiristischen Systeme, namentlich der englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume führten zur Ablehnung des traditionellen Wahrheitsbegriffs, insofern der objektive Maßstab für die Wahrheit nicht mehr die Wirklichkeit selbst, sondern die Vorstellungen sind; Wahrheit und Falschheit bestehen in der Uebereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung der Vorstellungen untereinander. Man argumentierte: gegeben sind uns ausschließlich Vorstellungen, die wir im Urteil nach bestimmten Gesetzen verknüpfen. Ob diese Vorstellungen mit dem Sein zusammenstimmen, das ist jedenfalls durch ein Vergleichen der Vorstellungen mit dem Sein nicht festzustellen, da unser Bewußtsein zu diesem Zwecke

über die Vorstellungen hinausgehen müßte, was in sich widerspruchsvoll sei.[6]) Was gegeben ist, ist als Vorstellung gegeben.

Daher löste man die Wahrheit ganz von der Wirklichkeit, vom Sein ab und machte sie zu einer rein „funktionellen“ Bestimmtheit des Urteils, deren Wesensmoment, um mit Sigwart zu sprechen, in der „logischen Notwendigkeit“ liegt. Diese „logische Notwendigkeit“ ist der Maßstab, das objektive Kriterium von der Richtigkeit unserer Urteile. Auf diese Weise ersetzte man den traditionellen (realistischen) durch einen immanenten Wahrheitsbegriff. Man beachte jedoch, daß auch diese „immanente Wahrheit“ eine Eigenschaft des Urteils ist und ebenfalls in einer Relation ihren Ausdruck findet, aber — und das ist das Neue — keiner Relation im Sinne einer Uebereinstimmung des Denkinhaltes mit einem objektiven Sachverhalt, sondern vielmehr einer Relation der Uebereinstimmung der unter bestimmten Gesetzen stehenden Vorstellungen untereinander.

Daß mit dieser Lösung das Problem der Wahrheit geklärter und verständlicher ist, ist schwerlich zuzugeben. Im Gegenteil sind die Schwierigkeiten, die dieser Lehre anhaften, größer als es der Fall bei der Lehre vom realistischen Wahrheitsbegriff ist, insofern sie leicht der Gefahr des Psychologismus ausgesetzt ist. Problematisch ist schon der Begriff der „logischen Notwendigkeit“, denn man kann fragen, worin das denkende Subjekt die Gewähr habe, daß ein Urteil auch objektiv wahr ist; irgend ein (subjektives) Ueberzeugtheitsgefühl, irgend ein zur Anerkennung, zur Fällung des Urteils führender psychischer „Zwang“ besagt doch letzten Endes für die Objektivität der Wahrheit nicht das geringste. Und dann: wenn man nach der von Sigwart vertretenen Ansicht die Wahrheit als ein „innerfunktionelles“ Moment des Denkens auffaßt, so liegt die Gefahr des Psychologismus schon darum nahe, weil man sehr leicht das Denken als das tatsächliche Denken der Erkenntnissubjekte auffaßt[7]). Ist man aber erst soweit gekommen, die Wahrheit als Produkt dieses Denkens aufzufassen, so zerstört man damit die Wahrheit selbst oder genauer — die Objektivität der Wahrheit und verfällt skeptischen und relativistischen Tendenzen[8]).

Um dieser möglicherweise zum Psychologismus führenden Konsequenz aus dem Wege zu gehen, vollzog man den letzten Schritt und vertrat nun eine Auffassung des Wahrheitsbegriffes, die konsequent auch die Trennung der Wahrheit von dem durch die Subjekte gesetzten Denk-(Urteils-)

Akte vornahm und nunmehr die „Wahrheit“ (resp. die „Wahrheiten“) als ein allem Sein und Denken selbständig gegenüberstehendes eigenes Reich aufzufassen. Das geschah in radikaler, streng durchgeführter Weise zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie bei Bernard Bolzano, der unter den modernen Philosophen, wie wir wissen, nicht wenige Anhänger zählt.

Der logisch-metaphysische Transzendentalismus, wie wir diese gleicherweise vom Psychologismus und vom Kantischen Apriorismus herkommende Lehre nennen, besagt also, daß die Beziehung der Wahrheit zum Urteil für sie selbst durchaus unwesentlich ist, da eben die „Wahrheiten an sich“ — wie man sie nannte — unabhängig von jedem Denken für sich bestehen. Die Wahrheiten z. B. daß die Winkelsumme in einem Dreieck der euklidischen Geometrie zwei Rechte beträgt, daß das Quadrat der Hypothenuse des rechtwinkligen Dreiecks gleich der Summe der Quadrate der beiden Katheten ist, oder daß Sein und Nichtsein einander ausschließen, daß von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen der eine stets wahr, der andere stets falsch sein muß usw. — diese Wahrheiten bestehen, ganz unabhängig davon, ob diese Wahrheiten in Urteilssätzen gedacht (gesetzt) werden oder nicht oder ob sie auf die Gegenstandssphäre bezogen sind oder nicht. — Aber auch darauf müssen wir hinweisen: wie wir im ersten Kapitel ausgeführt haben, ist Bolzanos System im wesentlichen rationalistisch fundiert. Der Rationalismus nun hat zu seiner Voraussetzung stets den Gedanken der Parallelität von Denken und Sein, und dieser Gedanke der Parallelität findet sich wie bei Bolzano auch bei den anderen Transzendentalisten (Husserl): Wirklichkeits- — oder sagen wir besser — Seinssphäre und die Sphäre der Bedeutungen (begriffs- und satzmäßige) stehen in Korrelation zu einander, d. h. beide „Welten“ entsprechen sich. („Was unter gar keinen Begriff gebracht werden kann, ist an sich selbst unmöglich“: diese Worte aus Bolzanos Schrift „Was ist Philosophie?“ charakterisieren treffend die rationalistische Einstellung).

Das Grunddogma der Transzendentalisten ist dieses: die „Wahrheiten an sich“ stehen dem Denken gegenüber als in und für sich bestehende Wesenheiten, die zu erfassen Aufgabe unserer Erkenntnis ist. Auf diese Weise glaubte man der Gefahr entgangen zu sein, die Wahrheit in einer durch die Gefahr des Psychologismus nahegelegten Relativierung untergehen zu sehen, d. h. sie „dem Fluß des genetischen Geschehens, in der unsere Urteilsakte als Erlebnis verstrickt

sind, und damit dem Fluß der psychologisierenden, historisierenden und evolutionisierenden Tendenzen" entrückt zu haben. (Heinrich Maier: „Wahrheit und Wirklichkeit", Tübingen 1926, S. 55.)

Aber auch das ist im Auge zu behalten: der primäre Gegenstand der Erkenntnis ist nun nicht mehr das Seiende (die Wirklichkeit), sondern nur mehr dies „absolute Reich der Wahrheiten an sich" als das Korrelat des Seienden. Ueber das Verhältnis beider ist man verschiedener Ansicht: entweder stehen diese beiden „Reiche" in Nebenordnung zu einander (Bolzano, Husserl) oder aber das Reich der Wahrheiten geht der Seinssphäre voraus, so in je verschiedener Richtung die Marburger Schule und die badische Wertphilosophie.

Wir haben schon eingangs kurz bemerkt, daß die Transzendentalisten um eine Hypostasierung der logischen Gegenstände nicht herum kommen und darum ist zuzustimmen, wenn Geyser in seiner „Erkenntnistheorie" bei der Darstellung der „phänomenologisch-transzendentalistischen Theorie der ‚Wahrheiten an sich'"[9]) von einem „gewissen Wiederaufleben der idealistischen Metaphysik Platos" spricht[10]; das ist durchaus berechtigt, was auch immer man von gegnerischer Seite dagegen einwenden mag.

Es ist in der Tat ein Zug aus der platonischen Ideenlehre, der in den Gedankengängen der Transzendentalisten zum Ausdruck kommt. Die Annahme der Ideen knüpft sich bei Plato an die sokratische Lehre vom Wissen, nach der wahres Wissen nur in der Form begrifflichen Denkens möglich ist[11]). Diesen Satz erweitert Plato dahin, daß auch nur dem begrifflich Gedachten (als den Formen der Dinge), den Ideen, wahrhaftes Sein zukomme. Mit Recht bemerkt Zeller[12]), daß diese Konsequenz sich nur unter der Voraussetzung ergebe, in der Plato mit Parmenides übereinstimmte, einer Voraussetzung nämlich, die besagt, daß nur das Seiende als solches erkannt werden könne, und daher die Wahrheit unserer Vorstellungen durch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, der Ideen also, bedingt sei[13]). So erscheint denn die Realität der Ideen als die unerläßliche Bedingung für die Möglichkeit jeglicher wissenschaftlicher Erkenntnis[14]). Die Ideen (die Plato auch das Allgemeine nennt, an denen die Einzeldinge „teilhaben") existieren mithin nicht bloß als Inhalte unseres Denkens, sie existieren auch nicht bloß im Denken der Gottheit, sondern sie sind, was sie sind, rein an und für sich; sie sind das wahrhaft Wirk-

liche (ontos on). Die Ideen als der wahrhafte Gegenstand der Erkenntnis sind nichts anderes als die (sokratischen) Begriffe, aus Erkenntnisnormen zu metaphysischen Prinzipien erhoben, und damit hypostasierte metaphysische Realitäten[15]).

Da nun aber, wie eben bemerkt, die Idee ursprünglich nichts anderes ist, als das Objekt der Definition, das definitum, so erklärt es sich vielleicht daraus, daß Plato nicht daran denkt, es könnte z. B. ein Satz, eine Wahrheit an sich selbst existieren, daß also das Bedeutungsproblem zum „Universalienproblem" wird[16]). Doch ist — das sei ohne weiteres zugegeben — diese Vermutung nur mit Vorsicht aufzunehmen. Der Kern der platonischen Lehre aber, die Lehre von den Ideen, ist jedenfalls, weil sie die radikale Trennung alles Psychischen vom Logischen — das Dogma der Transzendentalisten — zu zeigen geeignet ist, bis in die Gegenwart erhalten. Man beachte aber stets, daß bei Plato das Logische, der Begriff zur Idee, hypostasiert wird, und das bedeutet, daß die Bedeutungseinheiten für sich bestehende, von jedem Denken und Erkennen unabhängige — man gestatte diesen Pleonasmus — wahrhaft seiende Realitäten sind.

Schon Augustinus übte — trotz seiner neuplatonischen Orientierung — an dieser philosophischen Lehre Platos Kritik und unterzog dieselbe einer Aenderung. Auch Augustinus anerkennt wie Plato zwei Formen der menschlichen Erkenntnis, die sinnliche und die intellektuelle[17]) und schreibt allein der letzteren eigentlichen Erkenntniswert zu; auch er kennt, ebensowenig wie Plato, die Lehre von der Abstraktion des „Intelligiblen" aus der Erfahrung (im Gegensatz zum Aristotelismus), denn — so meint Augustinus — wie können mathematische, ethische usw. Begriffe und Sätze (Wahrheiten) ihren Rechtfertigungsgrund in der Erfahrung haben! Ebensowenig können sie aber auch wegen ihrer Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit, Ueberzeitlichkeit und Ueberindividualität[18]) als Produkte des menschlichen Seelenvermögens gedeutet werden, aber — und hierin kommt der Gegensatz zu Plato zum Ausdruck — ebenso unmöglich ist Augustinus der Gedanke, daß die Wahrheiten irgendein „An-sich-sein", irgend eine selbständige substantielle Existenz haben. Die Wahrheiten müssen Gedanken sein, aber Gedanken eines vollkommenen und unendlichen Geistes, wenn ihnen die Prädikate der Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit zukommen sollen. Die Wahrheiten sind Gedanken Gottes, ja Gott ist die Wahrheit

selbst[19]). Damit also verwandelte Augustinus Platos Reich der Ideen in eine „Ideenwelt in Gott“[20]).

Bei der Betrachtung sowohl der platonischen wie der augustinischen Lehren können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß ihnen, was Konsequenz anbelangt, durchaus vor denen der modernen Transzendentalisten der Vorzug zu geben ist (besonders trifft das auf die Lehre Augustins zu, der die Wahrheiten mit Recht nicht von der Beziehung zum Denken löst). Sowohl bei Plato wie bei Augustin sind die „Ideen“ wirklich seiende Realitäten, reale Wesenheiten, die wir in schauender Erkenntnis erfassen. Diese Konsequenz, den Bedeutungseinheiten ein bestimmtes Dasein zuzuschreiben, wollen die Transzendentalisten nicht ziehen, indem sie immer und immer wieder betonen, daß man bei den Bedeutungseinheiten nicht an eine reale Existenz denken dürfe, obwohl nicht zu leugnen sei, daß sie „sind“, einen gewissen „Bestand“ haben. Bei Bolzano suchen wir vergebens nach einem Sinn für diese Erklärung, sei es, daß er dieses Problem nicht gesehen hat — was uns wahrscheinlich erscheint — sei es, daß er es ignoriert.

Wir erwähnten schon früher, daß Edmund Husserl das philosophische Erbe Bolzanos angetreten hat. Fragen wir darum Husserl nach seiner Stellungnahme zu den Problemen des „Seins“ der Bedeutungseinheiten. Das Bedeutungsproblem ist, wie wir schon wiederholt festgestellt haben, akut geworden im Kampf gegen die psychologistische Logik, in dem sich ja Husserl so glänzend hervorgetan hat. Seine „Logischen Untersuchungen“ sind das Resultat dieser Bemühungen, die in der Proklamation der Idee der reinen Logik gipfeln. Diese reine Logik hat es, „wo immer sie von Begriffen, Urteilen, Schlüssen handelt, ausschließlich mit den idealen Einheiten“, die Husserl eben „Bedeutungen“, „Bedeutungseinheiten“ nennt, zu tun, d. h. die reine Logik unterzieht sich der Aufgabe, „das ideale Wesen der Bedeutung aus ihren psychologischen und grammatischen Verbänden herauszulösen“[21]). Diesen „objektiven Bedeutungseinheiten“ (begriffs- und satzartigen), die von allen subjektiven Grundverbindungen zu unterscheiden sind, da sie sind, was sie sind, unabhängig davon, ob sie jemand denkt oder nicht — diesen objektiven Bedeutungseinheiten kommt, sagt man, ein „wahrhaftes Sein“ zu, allerdings ein — wie es Husserl nennt — ideales Sein, ein Sein also, das weder physische noch psychische Realität ist. Husserl will damit jede Hypostasierung der logischen Gebilde ablehnen. Schon darum scheint es Husserl widersinnig,

von einer realen Existenz der Bedeutungseinheiten zu sprechen, weil alles Reale zeitlich determiniert ist[22]). Andererseits aber ist das „ideale Sein" keineswegs etwa für Husserl das Resultat einer gedanklichen Abstraktion, ganz im Gegenteil spricht Husserl offen aus, daß die Bedeutungseinheiten „wahrhaft existieren"[23]). Wir lesen: „gilt uns alles, was ist, mit Recht als seiend (!) und soseiend vermöge der Evidenz, mit der wir es im Denken als seiend erfassen, dann kann keine Rede davon sein, daß wir die Eigenberechtigung des idealen Seins verwerfen dürfen. In der Tat kann keine Interpretationskunst der Welt die idealen Gegenstände aus unserer Sprache und Denken eliminieren"[24]).

Kommt Husserl mit seinen Ausführungen über die Lehren seines Vorgängers Bolzano hinaus? Wir finden nicht. Wir stehen auch hier vor der letzten „Tatsache": die Bedeutungseinheiten existieren zwar nicht, aber sie haben dennoch ein Sein, ein „ideales", das nicht weniger wahrhaft „ist" wie alles reale Sein. Ein bloßes Spiel mit Worten! Gibt man nicht zu, daß die Bedeutungseinheiten als solche nichts anderes als auf Grund gedanklicher Abstraktion gewonnene Soseinseinheiten sind (wie das die aristotelisch-realistische Logik behauptet) — und das gerade lehnen die Transzendentalisten ab —, so liegt die letzte Konsequenz doch in einer gewissen metaphysischen Hypostasierung der logischen Gebilde. Die Bedeutungseinheiten (Begriffe, Sätze, Wahrheiten) bilden ein Reich eigener Natur neben der Welt des physischen und psychischen Seins. Das Weltganze ist eine Trilogie: der eine Teil ist die Welt der Körper, der andere stellt die Welt alles seelischen Seins und Geschehens vor und der letzte Teil bildet die Welt der sogenannten logischen Bedeutungseinheiten.

Was nun speziell den Begriff der Wahrheit angeht, so erhebt sich in der Darstellung, wie sie von Bolzano (und Husserl) gegeben wird, eine bestimmte Schwierigkeit, nämlich: Geyser weist mit Recht darauf hin[25]), daß, wenn die transzendentalistische Lehre von der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit der Wahrheiten überhaupt möglich sein soll, die Wahrheit weder „als eine an etwas haftende Eigenschaft, noch als eine bestimmt geartete Relation" aufgefaßt werden darf; denn eine Relation setzt notwendig die Relationsglieder voraus, in denen sie fundiert ist; eine Relation m. a. W. besteht nur dann, wenn ihre Fundamente (die einzelnen Relate) bestehen. So besteht z. B. die Relation der Verschiedenheiten nur dann, wenn die beiden voneinander verschiedenen Gegenstände bestehen. Bolzano erkennt nun in der Tat die Wahrheit als

eine Eigenschaft, die eine bestimmte Relation zum Ausdruck bringt, an, wenn er schreibt: „ich verstehe . . unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt . .“ oder daß ein Satz dann eine Wahrheit ist, wenn „dem Gegenstande, von dem er handelt, das wirklich zukommt, was er ihm beilegt“. Es ist die alte realistische Formel der Wahrheit als der adaequatio intellectus ad rem, der auch Bolzano anhängt. Was aber folgt daraus? Doch nur dieses, daß man, um überhaupt von „Wahrheit“ sprechen zu können, ihr sowohl den Gegenstand wie auch einen bestimmten vom Subjekt gedachten Bewußtseins-(Aussage-)inhalt vorangehen lassen muß, daß also die Wahrheit in ihrer Eigenschaft als einer Relation nichts Erstes, Grundlegendes sein kann, wie das die an Bolzano orientierten Transzendentalisten meinen. Vielleicht würde Bolzano einwenden, er meine, wenn er von Wahrheiten an sich spreche, durchaus nicht die Wahrheit als eine bestimmte Relation, sondern vielmehr die Wahrheit als (wahren) Satz. In der Tat bestimmt ja auch Bolzano, daß der Ausdruck „es gebe Wahrheiten an sich“ nichts anderes besagen solle, als „es gibt bestimmte Sätze, die die Eigenschaft der Wahrheit haben“. Man müsse daher unterscheiden zwischen Wahrheiten als wahren Sätzen und der Wahrheit als Relationsbegriff. Nun sollen aber, wie schon öfters hervorgehoben, auch die Sätze an sich bestehen, d. h. unabhängig davon, ob sie gedacht werden oder nicht wie auch davon, ob sie auf Gegenstände bezogen sind oder nicht. Damit stehen wir aber doch nur wieder vor derselben Schwierigkeit, denn sind die Aussageinhalte, die Sätze, etwas Absolutes, Ursprüngliches, so muß damit auch die Wahrheit in diese absolute Sphäre eingehen und kann von der Wahrheit als einer Relation nicht mehr die Rede sein. — An einem inneren Widerspruch — das muß festgestellt werden — muß jede Theorie leiden, die bei der Transzendenz der Bedeutungs(Satz-)einheiten dennoch den Relationscharakter der Wahrheit aufrechterhalten will. Durch eine Transzendenz der logischen Satzeinheiten ist ein für allemal jede Möglichkeit genommen, die Wahrheit als eine an einem bestimmten Etwas haftende Eigenschaft aufzufassen, deren Wesensmoment in einer bestimmten Relation liegt — womit dann aber auch jeder „vernünftige“ Begriff der Wahrheit zerstört ist.

Es ist eine andere Richtung des Transzendentalismus, die darum konsequent den Charakter der Wahrheit als einer Relation leugnet, indem sie die Wahrheiten als absolute Werte auffaßt: es ist die von Lotze ausgehende Wertphiloso-

phie, deren bedeutendste Vertreter Windelband und Rickert sind. Es ist die Art des Transzendentalismus, die Heinr. Maier als „normativen Absolutismus" bezeichnet. Nach ihr sind die Wahrheiten absolute Werte, seinsollende Ziele, die von jeder Seinsbezogenheit, wie von jeder Beziehung zum Denken unabhängig sein sollen, und denen zwar nicht ein „Wirklich-sein", wohl aber ein „Gelten" zukommt. — Führen wir diese in jüngster Zeit sehr verbreitete Lehre näher aus.

Der Transzendentalismus der Badischen Wertphilosophie.

Die Anfänge der Wertphilosophie gehen auf das System Hermann Lotzes (1817—1881) zurück[1]). War man bis dahin der Ansicht, daß das allgemeinste Objekt der Erkenntnis das Seiende sei und — da die allgemeine Form der Erkenntnis dem Gegenstand der Erkenntnis angepaßt sein muß — schauendes und denkendes Erkennen die einzigen Erkenntnismittel seien, so tritt in dieser Auffassung mit dem 19. Jahrhundert unter dem Einfluß Lotzes eine Wendung ein, insofern man nunmehr das „Seiende" als nur die eine Sphäre der Erkenntnisgegenstände ansah, der ein zweites Allgemeinobjekt gegenübertrete, nämlich die zeitlos geltenden Werte, die uns in den Gefühlszuständen der Lust und Unlust bewußt werden.

Die Folge davon mußte die sein, daß sich neben die aristotelische Seinslogik eine Wertlogik stellte. Lotze selbst allerdings geht noch nicht soweit, die logischen Grundbegriffe und -Verhältnisse als „Werte" aufzufassen; das ist vielmehr die entscheidende Tat seines Schülers Wilh. Windelband. Den Gedanken der Geltung der Wahrheiten aber hat Lotze als erster in der Geschichte der Philosophie mit aller Deutlichkeit aufgestellt. Er tut es bei der Betrachtung der logischen Probleme der Wahrheit und Unwahrheit, die mit der Auffassung des Urteils zusammenhängen. Der Sinn des Urteils, führt Lotze aus, liegt nicht in dem bloßen Zusammensein von Vorstellungen, sondern vielmehr in der „Zusammengehörigkeit" ihrer Inhalte[2]). Den Vorstellungen als solchen gebührt das Prädikat der „Wirklichkeit" im Sinne des Seins, bzw. Geschehens; ihre Inhalte jedoch, also das, was durch sie gedacht wird, geschehen weder, noch sind sie

in der Weise des dinghaften Seins, sondern sie „g e l t e n". Dies „G e l t e n" — und das ist sehr beachtenswert — steht aber nicht zur Wirklichkeit im Gegensatz, sondern ist eine besondere Art derselben. „Wirklichkeit" nämlich bedeutet Lotze einen Begriff, der dem des Seins und des Geltens übergeordnet ist, denn unter diesem Terminus versteht er „eine Bejahung, die sehr verschiedene Formen annimmt, deren keine auf die andere zurückführbar ist" [3]). Die „Wirklichkeit" ist demnach ein allgemeinstes Moment, welches gleicherweise dem eigentlichen Sein, dem Geschehen und dem Gelten zukommt [4]). Wie man aber den Begriff des Seins nicht weiter deuten und erklären kann, so auch den Begriff des Geltens: „so wenig jemand sagen kann, wie es gemacht wird, daß etwas ist oder geschieht, ebensowenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit gelte" [5]). — Die Bedeutungseinheiten also, das ist das Ergebnis, „sind" nicht, sondern sie gelten. In diesem Sinne interpretiert Lotze auch die platonische Ideenlehre: „nichts sonst wollte Plato lehren als . . . die G e l t u n g v o n W a h r h e i t e n, abgesehen davon, ob sie an irgend einen Gegenstand der Außenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen, wie auch abgesehen davon, ob sie durch denkende Wesen gedacht werden oder nicht" [6]). — Damit werden auch bei Lotze die Wahrheiten zu etwas Absoluten, Transzendenten gemacht: sie sind ideale Wesenheiten, denen zwar keine Existenz zukommt, die aber gelten. Was jedoch, so müssen wir fragen, kann dieses Gelten anders besagen, als das „An-sich-Bestehen der Wahrheiten"? [7]). Das Gelten, so hörten wir von Lotze selbst, ist doch auch eine besondere Art von Wirklichkeit, sodaß sich konsequent der Schluß ergibt: die Wahrheiten sind f ü r s i c h b e s t e h e n d e G e l t u n g s e i n h e i t e n.

Wohl wendet Lotze das Prädikat des Geltens allgemein auf die W e r t e (ästhetische, religiöse usw.) an, er zieht aber nicht — wie wir schon bemerkten — die Folgerung, auch die Wahrheiten als Werte zu fassen, da Lotzes Wertbegriff nicht unabhängig von subjektiver Beziehung gedacht werden kann. Wert ist für Lotze p r a k t i s c h e r Wert. Erst Lotzes Nachfolger stellen diesen praktischen Werten den t h e o r e t i s c h e n Wert der Wahrheit gegenüber.

Der eigentliche Begründer der Logik als wertphilosophischer Disziplin ist Lotzes Schüler W. W i n d e l b a n d. Die unter seinem Einfluß stehende an Kants erkenntnistheoretischen Idealismus orientierte Schule trägt die Bezeichnung der B a d i s c h e n oder auch S ü d w e s t d e u t s c h e n Schule, die zum Unterschied von der von den Naturwissenschaften und

der Mathematik herkommenden Marburger Schule die axiologischen Probleme in den Vordergrund ihres Interesses stellt. Gegeben ist dem denkenden, wollenden und strebenden Menschen das Gesamtreich der Kultur in seiner geschichtlichen Entwicklung, und es ist die Aufgabe der Philosophie, diese ganze aufsteigende Lebensfülle zu durchforschen und in ihr die allgemeingültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfahrung und Gestaltung zu bringen. Das ist das Programm der Wertphilosophie[8]). Es sind nun vor allem die noetischen Probleme, die, wie Windelband ausführt, den „Uebergang von den theoretischen zu den axiologischen Problemen" erkennen lassen[9]). Den Begriff des Wertes in die Logik einzuführen, bestimmten Windelband namentlich zwei Gründe: einmal die Polemik gegen den realistischen Wahrheitsbegriff und zum anderen der Umstand, daß neben der Grundfunktion des menschlichen Geisteslebens, dem Vorstellen und Denken, noch eine andere gleichberechtigte, die des Wollens und Strebens trete.

Windelband definiert: „wahr ist das, was behauptet werden soll"[10]). Wie kommt er zu dieser Bestimmung? Windelband verwirft den aristotelisch-realistischen Wahrheitsbegriff als transzendenten Wahrheitsbegriff[11]), indem er ihm den Inhalt der auf Abbildlichkeit beruhenden Uebereinstimmung der Vorstellung eines Wirklichen mit diesem selbst gibt. Schon die „Theorie der Sinneswahrnehmungen", die die Annahme einer Abbildung der äußeren Realität im Bewußtsein „auflöse" — meint Windelband — erwiese diesen Wahrheitsbegriff als falsch. Windelband greift darum zum immanenten Wahrheitsbegriff, welcher nach ihm besagt, daß die Wahrheit das „Verhältnis zwischen verschiedenen Vorstellungen" betrifft.[12]) Aber auch dieser Begriff geht ihm letzten Endes auf den Gedanken der auf Abbildlichkeit beruhenden Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand zurück und läßt sich darum nicht auf das gesamte Erkenntnisgebiet anwenden, denn es gibt Wahrheiten, „bei denen von einem Gegenstand in diesem ursprünglichen Sinne des Wortes, im Sinne eines Wirklichen, das im Denken zu wiederholen wäre, gar keine Rede sein kann". Man muß daher drittens noch den formalen Wahrheitsbegriff unterscheiden, dessen Wesensmerkmal in der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besteht (unter welchen die ethischen, logischen, mathematischen usw. Wahrheiten gehören)[13]). Diese „Allgemeingültigkeit" ist aber nicht einfach eine tatsächliche, son-

dern eine „geforderte“ Allgemeingültigkeit, d. h. eine solche, welche um der Notwendigkeit willen bei allen normal denkenden Subjekten stattfinden sollte“ — wie auch die Notwendigkeit einer solchen Wahrheit ebenso keine tatsächliche (im Sinne von „Naturgesetzlichkeit“), sondern die „immanente sachliche Notwendigkeit des Vorstellungsinhaltes“ bedeutet [14]). Auf diesem Wege kommt Windelband zur Konzeption seines Wahrheitsbegriffes: wahr ist das, was behauptet werden soll. Da aber das Sollen nun notwendig auf einen Wert hinweist, so rechnet die moderne Logik die Lehre von der Wahrheit zur Theorie der Werte und des Sollens. Insofern die Werte auf die erkennenden Subjekte bezogen werden, werden sie zum Sollen, zur Norm.

Eins ist gewiß: steht als Erkenntnisobjekt das Sollen (die Werte) fest, so muß, da das Sollen sich stets an einen Willen richtet, das Urteil in eine wesensmäßige Verbindung mit dem Wollen gebracht werden. So lehrt denn auch Windelband ganz konsequent, daß das eigentliche Urteil (das logische Urteil) in dem zum Urteilsinhalt (d. i. der Aufeinanderbezogenheit der Vorstellungen) vom Subjekt hinzugesetzten Willensakt der Bejahung oder Verneinung (bzw. der Anerkennung oder Verwerfung) besteht [15]). Danach ist ein Urteil also dann wahr, wenn die Anerkennung der in ihm vollzogenen Vorstellungsverbindung nicht nur eine tatsächliche, sondern eine gesollte ist [16]). Anerkennen aber lassen sich nur Werte, d. h. solche Gegenstände, die jenseits alles Seins liegen. Die Wahrheiten sind mithin Werte, die nun allerdings das Prädikat der „theoretischen“ Werte erhalten (im Gegensatz zu den praktischen) und denen zwar nicht ein Wirklichsein zukommt, aber ein Gelten.

Doch bleibt eins zu beachten: Windelband geht noch nicht so weit, die Werte von jeder Beziehung zu einem Subjekt zu lösen. Das erhellt schon aus seiner Definition des Wertes: „Wert“ bedeutet ihm nämlich „etwas, das ein Bedürfnis befriedigt oder ein Lustgefühl hervorruft“, und er betont ausdrücklich, daß man mit dem Fühlen und Wollen auch die Werte selbst aufhebe [17]). Das ist im Großen und Ganzen auch der Standpunkt Lotzes, der darum konsequent die Subjektivität der Werte betont. Windelband will jedoch darüber hinaus ihre Objektivität dadurch konstituieren, daß er sie auf ein zu „postulierendes Normalbewußtsein“ bezieht. Er bemerkt nämlich mit Recht, daß das Problem des Wertens der Werte wie das der Rangordnung derselben ein überaus wichtiges Problem

der Wertphilosophie sei. Dies aber meint er, ist nur zu lösen durch die Forderung eines übersubjektiven Bewußtseins (eben des „Normal"-Bewußtseins), dessen Wertungen letztlich den Grund, die Norm für die Wertungen der Individuen bilden. Das aber kann wiederum nur dann möglich sein, wenn das „Normalbewußtsein" keine bloße Abstraktion ist — wie das Rickert behauptet (vgl. unten) — sondern real existiert, und darum identifiziert Windelband das Normalbewußtsein mit dem „Heiligen", mit „Gott" [18]).

Mit Recht weist Geyser darauf hin [19]), daß sich dann doch die Schwierigkeit erhebe, wie und woher wir wissen können, was für Gott ein Wert ist; daß es — wenn die Offenbarung der Heiligen Schrift außer Betracht bleibt — nur die eine Möglichkeit gibt, aus der Natur des Objekts zu schließen, daß dasselbe von Gott gewollt wurde, woraus aber wiederum folgt, daß das Objekt nicht darum ein Wert ist, weil Gott es will, sondern es umgekehrt von Gott gewollt wird, weil es ein Wert ist.

Heinrich Rickert erhob denn auch gegenüber der Windelbandschen Theorie den Einwand, daß dieselbe zu stark psychologisch und metaphysisch fundiert sei, und betonte, daß eine Wertlehre unabhängig von jeder psychologischen oder metaphysischen Beeinflussung behandelt werden müsse [20]). Natürlich hat Rickert mit seinem Lehrer Windelband den Grundgedanken gemeinsam, unternimmt aber über Windelband hinaus eine einheitliche Systematisierung der wertphilosophischen Lehren und behandelt auch die logisch-erkenntnistheoretischen Probleme in breiterer Ausführung. Wir tun darum gut, auch auf die Rickertsche Lehre einzugehen.

Es ist bei allen Transzendentalisten gleicherweise die Folge der Stellungnahme gegen den Psychologismus, die zur Transzendenz der logischen Gebilde (rsp. der Wahrheit) führt. Zu der speziellen These, die Wahrheiten als Werte aufzufassen, gelangt Rickert von der Analyse des Erkenntnisaktes her, d. h. — da Erkenntnis nur in der Form des Urteils möglich ist — von der Analyse des Urteils. Es ist die Theorie vom nicht vorstellungsmäßigen Wesen des Urteils [21]), die Rickert gleich seinem Vorgänger vertritt. Es muß, sagt er, unterschieden werden zwischen Urteilsakt, Urteilssinn und Urteilsgehalt [22]). (Diese Dreiteilung aber ist neu, Windelband kennt sie nicht). Der Urteilsakt nämlich gehört zu den psychischen Realitäten, die durch die beiden Momente charakterisiert sind, daß sie einmal sich immer nur in einem bebestimmten Individium finden können, zum anderen zeitlich

determiniert sind. Diesen seinem bloßen Dasein nach ist ein psychischer Vorgang nie wahr oder falsch, sondern nur dann, „insofern er etwas für etwas anderes, nämlich (im Falle des Urteils) für die Erfassung einer von ihm unabhängig bestehenden Wahrheit bedeutet[23]). So tritt neben den Daseinsbegriff des Psychischen sein Leistungsbegriff[24]). Die Leistung des Urteils besteht nämlich darin, daß es auf eine Frage Antwort gibt, entweder in der Form der Bejahung (im positiven) oder der Verneinung (im negativen) Urteil[25]). Bejahung und Verneinung sind das, was Rickert den immanenten (subjektiven) Urteilssinn nennt. Mit diesem Begriff will er nämlich über die Auffassungen Lotzes, Bergmanns und Windelbands hinausgehen, die das Bejahen und Verneinen als bloße „Nebenurteile", als „kritisches Verhalten", d. h. als bloße psychologische Tätigkeiten betrachteten. Für Rickert bedeutet das Urteil sinn- und wesensgemäß Bejahung oder Verneinung; ob diese wirklich vollzogen werden, ist von sekundärer Bedeutung (das theoretische Subjekt muß als ein bejahendes und verneinendes Subjekt aufgefaßt werden)[26]).

Bejahen und Verneinen ist nun aber stets ein Begehren oder Verabscheuen, m. a. W. ein „alternatives Stellungnehmen" zu einem Wert; damit soll aber nicht etwa gemeint sein, „daß wir dem vollzogenen wahren Urteil einen Wert, dem falschen einen Unwert beilegen . . ., sondern wir meinen, daß der Urteilsakt selbst als Bejahen oder Verneinen seinem Sinn nach dem Stellungnehmen zu einem Wert oder Unwert gleichgesetzt werden muß". Der Wert bzw. Unwert, den das Urteil ergreift, ist das, was Rickert den objektiven Urteilsgehalt (das, was „gemeint" wird) nennt, der als solcher jedem Denken und Erkennen transzendent ist. Das Stellungnehmen zu den Werten ist so mit dem Sinn jeder Urteilsleistung notwendig verknüpft[27]). Alles Erkennen ist damit seinem logischen Sinn nach Anerkennung von Werten bzw. Verwerfen von Unwerten.

Von der Wahrheit als einer Relation kann darum in der Werttheorie nicht gesprochen werden, von einer Uebereinstimmung eines Gedankens mit einem Sein kann schlechterdings nicht die Rede sein. Die Wahrheit, genauer die Wahrheiten, sind allem Denken und Erkennen gegenüber transzendente Werte, die von Urteilen anerkannt oder verworfen werden.

Diese Auffassung vom Wesen der Wahrheit als einem Wert steht und fällt u. E. mit der Berechtigung oder Nichtberechti-

gung der wertphilosophischen Lehre vom Urteil. Erst dann nämlich, wenn in der Tat das konstitutive Moment des Urteils im Akt der Bejahung bzw. der Verneinung gesehen wird, man somit das Urteil nicht als ein rein theoretisches, sondern als im wesentlichen praktisches Verhalten des erkennenden Subjekts auffaßt — erst dann können wir uns der Anerkennung der Berechtigung der wertphilosophischen Lehre nicht entziehen.

Bevor wir aber die Berechtigung der eben vernommenen Lehre an Hand der Urteilstheorie prüfen, soll noch einiges über Rickerts Auffassungen des Wertbegriffs selbst gesagt werden.

Systematische Erörterungen des Wertbegriffs finden sich in erster Linie in Rickerts „System der Philosophie", worauf wir uns im Folgenden beziehen wollen. Es ist eine Art Ontologie, die Rickert in diesen Ausführungen geben will. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die: Was haben wir unter dem Begriff der „Welt-Totalität" zu verstehen [28]).

Die erste Unterscheidung, die Rickert vornimmt, ist die der „existierenden" und „nicht-existierenden" Welt, welch letztere aber keineswegs mit dem Nichts identisch ist; die erstere setzt sich zusammen aus dem Gebiet des Real-Existierenden, unter welche Kategorie die physischen und psychischen Gegenstände fallen, und des Ideal-Existierenden, dessen Bereich namentlich die mathematischen Gegenstände ausmachen. — Diesem Bereich des Existierenden steht gegenüber das Irreale, das Nicht—Existierende. Es ist Rickert evident, daß es „Gegenstände gibt, die in keiner Weise existieren, aber doch darum nicht Nichts sind, sondern im wahren Sinn des Wortes sind". Und zwar gehört in diese Sphäre in erster Linie alles das, „wovon wir sagen, daß wir es in einem wahren Satze verstehen" (Sinn des Satzes) [29]). Man darf nicht meinen, daß dieser „Sinn" zusammenfalle mit „idealer Existenz" — „auch der Sinn der Sätze über ideal existierende Gegenstände ist prinzipiell von diesen Gegenständen zu trennen". Positiv nennt Rickert dieses Reich des Nicht-Existierenden das Reich der Werte (Geltungen) und im Besonderen die wahren Sinneinheiten die theoretischen Werte (im Gegensatz zu den praktischen, d. h. den hedonischen, ethischen usw.). Man sträube sich nicht, sagt Rickert, gegen den Wertbegriff des Theoretischen: „es ist falsch, das Gebiet des Theoretischen in einen Gegensatz zu allen Werten zu bringen und nur das

„Praktische“ für werthaft zu halten. Eben damit beginnt die Philosophie des Theoretischen, daß man die Wahrheit als Wert versteht [30]). Der Wert als solcher nun darf nicht verwechselt werden mit irgend einem „Gut“ oder auch „Ziel“ oder “Zweck“, denn das sind keine reinen Wertbegriffe (insofern z. B. der Wert am Gut haftet); auch fällt der Wert nicht zusammen mit den realen Wertungsakten des Subjekts. — Doch sind dies alles nur negative Bestimmungen. Was der „Wert“ aber positiv ist, d. h. was er für sich ist, das, meint Rickert, läßt sich nicht im strengen Sinne definieren, und das rührt daher, weil es sich hier „um einen der letzten und unableitbaren Begriffe handelt, mit denen wir die Welt denken“ [31]). Jedenfalls aber stehen die irrealen Werte als ein „Reich für sich“ allen wirklichen Gegenständen, die ebenfalls ein Reich für sich bilden, gegenüber [32]).

Das ist der Unterschied zu Windelband: die metaphysische Umklammerung der Werte durch das als metaphysische Realität aufgefaßte Normalbewußtsein läßt Rickert fallen, um jeder metaphysischen und psychologischen Verdunkelung des Wertbegriffs von vornherein zu begegnen. Die Idee des „an sich“ der Werte steht bei Rickert in aller Deutlichkeit vor uns.

Rickerts These lautet: Irreale Wertgebilde gibt es ebensogewiß wie das real Seiende [33]). Darum ist auch der Begriff des Wertes nicht identisch mit dem Begriff des Sollens. Das Sollen ist nämlich nichts anderes als „eine besondere Art, wie manche Werte sich an unser Interesse wenden oder unsere Stellungnahme veranlassen“. So wird der Wert der Wahrheit zum Sollen, wenn er auf ein erkennendes Subjekt bezogen ist; er tritt diesen als ein Anzuerkennendes gegenüber; an sich jedoch hat der Wert — so wenigstens bei Rickert — mit dem Sollen nicht das mindeste zu tun.

Ueber das Verhältnis von Wert und Geltung äußert sich Rickert dahin, daß wie alles das, was gilt, ein Wert ist, so auch jeder Wert eine Geltung besitzt [35]). Was im Gebiet des Seienden das Existieren bedeutet, ist im Reich der Werte das „Gelten“. Verschieden ist allerdings die Art der Geltung, insofern es gewisse Werte gibt, die nur für das Individuum gelten (dahin gehören alle hedonischen Werte) und daher von Wertungsakten abhängig sind, andererseits aber solche, die bestehen, auch ohne für ein bestimmtes Individuum gültig zu sein, die also an und für sich gelten. Dies Bestehen der Werte nennt Rickert Geltung im engeren Sinne. Diese Unterscheidung der Arten des Geltens

will Rickert aber nicht verwechselt wissen mit Windelbands Unterscheidung zwischen psychologischer und logischer Geltung, wenigstens dann nicht, wenn psychologische Geltung „faktisches Gelten" bedeutet. Gelten, erwidert Rickert, ist nie zu interpretieren als „tatsächliche Anerkennung": „man kann ein immanentes, der realen Wertung innewohnendes Gelten von dem Gelten trennen, das unabhängig von jeder Anerkennung besteht und insofern „transzendent" heißen mag . ., aber das Gelten ist nie bloße Tatsache, falls man unter Tatsache nichts anders versteht als reales Sein . . " [36]).

An erster Stelle im Reich der Werte stehen die theoretischen, da sie von jeglicher Anerkennung des Subjekts völlig unabhängig sind: „Es braucht überhaupt niemand etwas von ihm (dem theoretischen Wert) zu wissen und doch gilt er in dem Sinne, daß alle, die erkennen wollen, ihn anerkennen sollen". Der theoretische Wert ist demnach von absoluter allgemeiner Gültigkeit, d. h. die allgemeine Gültigkeit fällt nicht mit der „sozialen" Allgemeinheit seiner Anerkennung zusammen [37]).

Damit ist aber auch zugleich verständlich, daß Rickert ebenfalls die Zurückführung der Geltung der theoretischen Werte auf eine empirische Willensgrundlage als logisch widersinnig abweist [38]). Trotzdem aber hat der Wert seinem Wesen nach eine Beziehung auf den Willen des Subjekts, aber nicht eines individuellen, sondern auf das objektive Wollen des „erkenntnistheretischen Subjekts", des „transzendentalen Bewußtseins", nach dessen Wertung sich das empirische Subjekt zu richten hat. Dieses „transzendentale Bewußtsein", schärft Rückert ein, ist aber nicht aufzufassen als metaphysische Größe (wie dies Windelband tut), sondern es ist lediglich ein logischer Begriff [39]). Dem individuellen Subjekt ist dieses „transzendentale, normative, überindividuelle, irreale Subjekt" das Vorbild, das nur objektiv geltende Werte anerkennt; der einzelne Mensch erreicht dann Objektivität insoweit, „als er sich mit seinem Denken nach diesem transzendentalen Subjekt und seinen überindividuellen Regeln richtet [40]). Wie wir uns dieses „Vorbild-Verhältnis" aber praktisch zu denken haben, ganz zu schweigen von der Schwierigkeit des Problems des transzendentalen Bewußtseins als abstrakten Begriffs [41], darüber hören wir nichts. — Jedenfalls, was für uns wichtig bleibt, ist einmal die Bezogenheit der Werte auf das erkennende (und wollende) — wenn auch transzendentale — Subjekt und sodann die Feststellung, daß diese Bezogenheit nicht „Abhängigkeit" der Werte von den

Wertungsakten bedeutet, denn die Werte sind im eigentlichen Sinne „vor“ und „über“ allen sonstigen Gegenständen: dem erkennenden Subjekt tritt ein „Reich ewig gültiger Werte“ gegenüber, an deren erste Stelle die ewig geltenden Wahrheiten gehören.

Das ist der Transzendentalismus der wertphilosophischen Schule: die Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft eines Urteils, die eine bestimmte Relation aussagt, sondern die Wahrheiten sind in sich selbständige Werte von ewiger Geltung.

Schluß.

Wir wiesen weiter oben darauf hin, daß die wertphilosophische Wahrheitslehre aufs Engste verknüpft ist mit der Lehre von der Erkenntnis, d. h. — da nach Rickerts (wie Windelbands) Ansicht Erkenntnis nur im Urteil möglich ist — mit der Lehre des Urteils, und daß man von letzterer ausgehen müsse, um die Berechtigung der wertphilosophischen Lehre zu prüfen.

In der Auffassung des Wesens des Urteils gehen denn auch die aristotelisch-realistische und die wertphilosophische Lehre entscheidend auseinander, insofern nach ersterer das urteilsmäßige Verhalten des erkennenden Subjekts ein rein theoretisches, nach letzterer aber ein wesensmäßig praktisches ist. Welche Entscheidung ist die richtige? Nur die Einsicht in das Wesen der Erkenntnis und des Urteils kann Aufklärung geben. Ueber Eines kann kein Zweifel sein und muß als allgemein zugestanden betrachtet werden: die Tatsache nämlich, daß zu aller Erkenntnis mehrere Momente erforderlich sind: so einmal ein erkennendes Subjekt, zweitens ein diesem gegenübertretendes Objekt (Gegenstand)[1]) und drittens das Erkennen selbst als eine bestimmte Bezogenheitsweise des Subjekts auf das Objekt. Das Ziel des Erkennens geht nun dahin, das Subjekt mit dem Objekt (den objektiven Sachverhalten) bekannt zu machen. Das kann aber nach realistischer Lehre nur dadurch erreicht werden, daß das erkennende Subjekt, soweit sein Erkennen nicht den Charakter eines Schauens (Wahrnehmens) hat, bestimmte „Gedanken“ (Bewußtseinsinhalte) entwirft mit der Intention, daß sie mit den betreffenden objektiven Sachverhalten zusammenstimmen. Es ergibt sich dann die Definition des Urteils: das Urteil ist ein „Gedanke, der auf

einen bestimmten Gegenstand einen bestimmten Gedanken bezieht“ [2]). Das Urteil ist, kurz gesagt, eine Sachverhaltsvorstellung, ein Sachverhaltsgedanke und damit eo ipso der Träger von Wahrheit und Falschheit: trifft der im Urteil vorgestellte Sachverhalt den objektiven Sachverhalt, so ist das Urteil wahr, im anderen Falle unwahr, falsch. Wir sehen, daß die Wahrheit wesensmäßig in der Uebereinstimmung eines gedachten Sachverhalts mit einem gegenständlichen besteht, also eine Relation ist, und als solche darum nur bestehen kann, wenn man auf der einen Seite ein denkendes Subjekt, auf der anderen zu erkennende Gegenstände voraussetzt. Wir betonten schon früher, daß man, wenn man einer Relation ihrer Fundamente, der Relationsglieder, beraubt, damit die Relation selbst zerstört. Nur das Urteil als ein Gedanke, der etwas von etwas aussagt, kann konsequent wahr oder falsch sein, und nur im Urteil können wir den Träger der Wahrheit und Falschheit suchen. Wir kommen damit zu dem Ergebnis: die Wahrheit ist eine Eigenschaft des Urteils, deren Wesen darin besteht, eine bestimmte Relation, die Uebereinstimmung eines Gedankens mit einem Sein zum Ausdruck zu bringen.

Unsere Definiton des Urteils zeigt nun aber — was uns hier in erster Linie interessiert — mit aller Deutlichkeit, daß das Urteil ausschließlich eine Angelegenheit des rein theoretischen Verhaltens des erkennenden Subjekts ist und daher durchaus keine wesensmäßige Beziehung auf das Willensvermögen der Seele hat. Das erkennende Subjekt ist — das kann nicht bestimmt genug gesagt werden — als erkennendes Subjekt rein theoretisches Subjekt. Das aber gerade lehnen die wertphilosophischen Transzendentalisten ab, und sie folgen darin (Windelband wie Rickert) ihrem Vorgänger Lotze. Während, wie wir gesehen haben, — die aristotelische Erkenntnistheorie das Wesen des Urteils darin gelegen sieht, Sachverhaltsgedanke zu sein, ist nach Auffassung der Wertphilosophen das logische Urteil erst konstituiert durch den Willensakt der Anerkennung oder Verwerfung des Urteilsinhalts (d. h. einer bestimmten Vorstellungsverbindung). Das kann nun aber, wie Geyser in einem seiner Logik-Collegs ausführte, nur dann richtig sein, wenn zur Vorstellung (Gedanken) eines Sachverhalts nicht schon die Beziehung der Uebereinstimmung, bzw. Nichtübereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalt gehören würde; davon kann aber im Ernst keine Rede sein und darum muß man der wertphilosophischen Urteilslehre entgegenhalten, daß nicht der Akt der Anerkennung

oder Verwerfung (einer bestimmten Vorstellungsverbindung) das Urteil wesensmäßig konstituiere, sondern gerade umgekehrt dieser jenes zur Voraussetzung hat. Der Willensakt der Bejahung (Anerkennung) bzw. der Verneinung (Verwerfung) kann nur als eine zur Vorstellung eines Urteils hinzutretende (d. i. nachfolgende) persönliche Beurteilung sein.

Wenn nun aber erst einmal feststeht, daß das Urteil den Willensakt der Anerkennung oder Verwerfung vorausgeht, so gilt dasselbe auch von der Wahrheit, d. h. nur dann könnte die Wahrheit Wert sein, wenn das konstitutive Urteilselement im Willensvermögen des erkennenden Subjekts liegen würde.

Wir kommen also zu dem Schluß: die Auffassung der Wertnatur des Urteils und damit der Wahrheit ist vom Standpunkt der aristotelischen Erkenntnistheorie als künstliche abzulehnen.

Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück. Zur Erörterung des wertphilosophischen Transzendentalismus führte uns die Bemerkung, daß es bei vorausgesetzter Richtigkeit der transzendentalistischen Lehre unmöglich sei, die Wahrheit als eine eine bestimmt geartete Relation zum Ausdruck bringende Eigenschaft des Urteils aufzufassen, und daß daher konsequent durch den Wertbegriff die Wahrheiten als in sich selbständige zeitlos geltende Dinge aufzufassen seien. Nun sind aber die Werte als „objektive Urteilsgehalte“ bestimmte Bedeutungseinheiten, die unabhängig von allem Gedachtwerden jedem Denken und Erkennen vorausgehen, ohne daß jedoch ihr Sein andererseits als reales oder metaphysisches zu deuten sei. Wir sehen, das Problem der Transzendenz, des „An-sich“, ist hier wie bei den phänomenologischen Transzendentalisten das gleiche. Wir können daher unsere Erörterungen erst zum Abschluß bringen, wenn wir über das „An-sich“ der Bedeutungseinheiten [3]) Aufschluß erhalten. Dies Problem führt natürlich über den Rahmen eigentlich logischer Untersuchungen hinaus in das Gebiet der Ontologie, der Lehre vom Seienden.

Der Begriff des Seins (ens, esse) wird in mancherlei Bedeutungen gebraucht, die genau von einander zu unterscheiden sind [4]).

Wenn wir vom Sein sprechen, so meinen wir damit zunächst eine Welt, die zwei Gegenstandsgebiete umfaßt, einmal nämlich das Gebiet aller natürlichen Dinge (physische Gegenstände) und zum andern alle seelischen (psychische) Gegenstände (Zustände und Akte). Diese beiden Gegenstandsgebiete — das ens physicum und das ens psychi-

cum — machen das aus, was wir das wirkliche Sein, das ens reale (extramentale) nennen, womit wir zum Ausdruck bringen wollen, daß das Dasein (esse) dieses Seins im An-sich-sein besteht, d. h. daß es unabhängig vom denkenden und erkennenden Subjekt ist (ens quod habet esse secundum se ipsum).

Neben der Welt des ens reale nun steht eine zweite, die sich zusammensetzt aus mancherlei Gegenständen; wir denken hier an die Zahlen, geometrischen Gebilde, Begriffe usw. Auch sie sind gewiß ein Seiendes, da sich ja Urteile über sie fällen lassen. Es ist aber zu fragen, was für ein Sein (esse) ihnen zukommt. Darauf ist die Antwort zu geben, daß ihnen als gewußte Gegenstände psychisches Sein zukommt, d. h. daß in uns ein Wissen von diesen Objekten existiert. Die Sache ist nun aber nicht so zu denken, als ob in uns auf der einen Seite der Akt des Wissens und auf der anderen Seite die gewußte Bedeutung (etwa in der Art eines einem Phantasiegebilde entsprechenden Seeleninhaltes) existiere. Vielmehr kann es sich nur so verhalten, daß der Begriff ein Dasein in der Seele nur in dem Sinne hat, als in der Seele ein Wissen von ihm besteht. Es geht diesen Erkenntnisgegenständen also jedes eigene, d. h. jedes An-sich-sein ab und wir nennen sie darum entia rationis (Gedankendinge) und verstehen unter diesem Ausdruck mithin solche Etwas, die zwar eine bestimmte Wesenheit bedeuten, Dasein aber nur als Gedacht-sein haben, d. h. nur im Sinne eines Inhaltes von Wissensakten existieren.

Aber auch damit haben sich die Unterscheidungen noch nicht erschöpft. Es gilt vom ens reale und ens rationis noch eine dritte Sphäre des Seienden zu sondern, nämlich das „ens ideale", das Reich der sogenannten Bedeutungseinheiten (Husserls), der Vorstellungen, Sätze und Wahrheiten an sich (Bolzanos). In welchem Sinne hier von einem Sein gesprochen werden kann, ist das Problem, auf das wir schon oft hingewiesen haben. Was kann unter dem „Sein" (esse) der idealen Bedeutungseinheiten verstanden werden? Um in dieser Frage eine befriedigende Antwort zu erhalten, ist darauf hinzuweisen, daß man bei jedem Begriff (Satz) zwei Seiten unterscheiden kann und muß, was uns aus den Erörterungen der transzendentalistischen Lehre ja hinreichend bekannt ist. Wir unterscheiden nämlich die subjektive (Existential-)Seite des Begriffs, die in der Tatsache besteht, daß der Begriffsinhalt (Bedeutungsgehalt) zu einer bestimmten Zeit von einem bestimmten Individuum gedacht wird und dadurch als ein ens rationis besteht, von der

objektiven Seite, d. h. vom Begriffsinhalt (Bedeutungsgehalt) als solchem. Das erkennende Subjekt nun kann seine Urteile je nachdem auf die eine oder andere Seite des Begriffs beziehen. Hat das Urteil die objektive Seite des Begriffs zum Gegenstand, so wird lediglich über den Begriffs-Sinn, den reinen Bedeutungsgehalt als solchen, geurteilt; in diesem Falle — darauf ist zu achten — sind Existentialprädikate grundsätzlich ausgeschlossen, denn ob ein solcher Bedeutungsgehalt gedacht wird oder nicht, hat mit der Wahrheit der Aussage, die sich auf den reinen Sinn der Bedeutung bezieht, nicht das mindeste zu tun. Trotzdem aber kann man vom „Sein" der reinen Bedeutung sprechen; es fragt sich nur, in welchem Sinne. Ausgeschlossen ist aber ein Sein im Sinne des „Daseins" (Existierens), des An-sich-seins wie des Gedachtseins. Das „Sein" der idealen Bedeutungseinheiten kann mithin nur bedeuten, daß sie den Urteilen der erkennenden Subjekte als Gegenstand gegenübertreten können, an dem sie (die Urteile) das Maß ihrer Wahrheit oder Falschheit haben. Nur in diesem Sinne lassen sich die Bedeutungseinheiten als Seiendes (ens) bezeichnen. Man gibt ihnen den Terminus „ens ideale", um sie ein für alle Mal grundsätzlich vom ens reale und ens rationis zu unterscheiden, und kann so definieren: unter dem „ens ideale" ist zu verstehen „jede Sinneinheit, insofern ganz unabhängig davon, ob sie existiert oder nicht, ob sie gedacht ist oder nicht, ihr reiner Sinngehalt als solcher ein Objekt darstellt, auf das Urteile sich als auf ihr Erkennungsobjekt und Wahrheitsnorm beziehen können" [5]).

Da die Bedeutungseinheiten, rein nach ihrem Sinn, durch die Prädikate der Einmaligkeit, Unzeitlichkeit und Ueberindividualität ausgezeichnet sind, so wäre es, sobald sie unseren Urteilen als Gegenstand gegenüberstehen, widersinnig, von ihnen irgend etwas auszusagen, was eben nicht aus ihrem Sinn als solchem logisch folgt. Man darf also nicht behaupten, daß die Bedeutungseinheiten überhaupt nicht etwas sind, das gedacht wird und dadurch Dasein hat (das folgt eben aus dem Begriff der Bedeutungseinheit ganz und gar nicht), sondern nur, daß das Gedachtsein zu ihrem Bedeutungssinn äußerlich hinzukommt, m. a. W. daß aus dem Bedeutungsinhalt niemals das Dasein derselben abgeleitet werden kann. So kam denn Bolzano (und mit ihm Husserl) dazu, die Bedeutungseinheiten (die Vorstellungen und Sätze an sich) zu definieren als etwas, das jedem Intellekt, selbst dem göttlichen vorausgehe und von allem Denken vorgefunden werde. Daraus aber zieht

Bolzano (und mit ihm alle Vertreter des Transzendentalismus) die Folgerung, daß die Bedeutungseinheiten von allem Gedachtwerden durch ein Subjekt unabhängig sind. Hat man diesen Gedanken aber erst konzipiert, dann muß man, will man konsequent sein, den Bedeutungseinheiten als solchen auch eine Art Dasein (esse) zuschreiben. Wir haben aber in den Ausführungen gesehen, daß der Gedanke eines Gedachtseins wie eines realen (metaphysischen) Daseins von Bolzano wie von Husserl abgelehnt wird, dennoch unterscheiden sie — man kann nicht genügend darauf hinweisen — bei den Bedeutungseinheiten ausdrücklich zwischen ihrem Sein und Sosein. Husserl spricht dies am klarsten aus, wenn er sie „wahrhaft seiende Gegenstände" nennt, die als solche „wahrhaft existieren." — Wir fragen: Was ist das anderes als ein glatter Widerspruch; die Bedeutungseinheiten sind einerseits wahrhaft wirklich, sollen aber andererseits nicht existieren. Wenn man von Seiten der Transzendentalisten einwirft, die idealen Bedeutungseinheiten müßten darum ein Sein haben, weil sie allem Denken und Erkennen vorausgehen und von ihnen vorgefunden werden, so kann es darauf nur die eine Antwort geben, daß der Ort, an dem sie vorgefunden werden, einzig und allein das wirklich Seiende sein kann, an dem ihr Sinn durch Akte des Schauens und Denkens erfaßt wird, — wir müssen Geyser zustimmen, wenn er ausführt, daß die letzte Quelle der transzendentalistischen Lehre vom Eigensein der ewigen (zeitlosen) reinen Bedeutungseinheiten in der unvermerkten Veränderung des Satzes, daß der Bedeutungssinn der idealen Bedeutungseinheiten als solcher das Gedachtsein nicht einschließt, in den wesentlich anderen Satz, daß die Bedeutungseinheiten überhaupt vom Gedachtsein unabhängig sind, liege [6]). Eben hierin liegt der Fehler der Transzendentalisten. Streichen wir jedes Denken, so hat die Rede vom Sein der Bedeutungseinheiten keinen rechten Sinn mehr, d. h. die Bedeutungseinheiten sind vor ihrem Gedachtsein nur mögliche (potentielle) Bedeutungseinheiten.

Wir stehen damit vor unserem Schlußergebnis: die begriffs- und urteilsmäßigen Bedeutungen sind nichts Absolutes und Transzendentes, sondern entia rationis, d. h. Gedankeninhalte unseres Geistes. Wir können vermittels der Abstraktion von ihrem Daseinsmoment absehen, d. h. ihr Sinngefüge rein für sich betrachten, mit welcher Operation wir also von ihnen alle Existentialprädikate ausschließen, und es nur mit ihrer objektiven Seite zu tun haben. Dieses Absehen ist aber nichts weiter als eben nur ein Absehen; irgend-

ein vom Bewußt-sein unabhängiges Sein (esse) kommt ihnen rein nach ihrem Bedeutungsgehalt nicht zu. Bolzanos Ausdruck des „An sich" hat nur dann einen brauchbaren Sinn, wenn man ihn deutet als „an-sich-betrachtet".

Was übrigens könnte die transzendentalistische Lehre praktisch für unsere Erkenntnis leisten? „Beständen" die Bedeutungseinheiten als etwas von allem Denken Unabhängiges, so könnten wir doch nur dadurch von ihnen Kenntnis haben, daß wir sie schauen; dann aber müßten sie — was ihnen auf transzendentalistischer Seite abgesprochen wird — Dasein haben, denn Schauen läßt sich doch nur etwas, das da-ist. Auch eine Annahme wie die [7]), die Bedeutungen an sich würden dem Subjekt mittelbar, d. h. durch eine sie stellvertretende Vorstellung dem erkennenden Subjekt im Bewußtsein vergegenwärtigt, hat ihre Schwierigkeit. Auf eins nur sei hingewiesen: wie soll das Subjekt von der Uebereinstimmung der stellvertretenden Vorstellung mit der Bedeutung selbst wissen? Um die Uebereinstimmung festzustellen, müßte man beide vergleichen, was doch auch nur wieder durch unmittelbare Schau geschehen könnte. Doch das nur nebenbei.

In unserer Einleitung bemerkten wir, daß die Transzendentalisten den Grund für die Berechtigung ihrer Theorie darin gelegen sehen, daß man durch dieselbe vor allen psychologistischen Verirrungen firm sei, da die logischen Gebilde dem Bereich des Denkens ein für allemal entzogen seien. Folgt daraus nun, daß jede Lehre, die die transzendentalistische Konsequenz nicht zieht, ohne weiteres dem Psychologismus preisgegeben ist? Sind, wenn wir das Wahrheitsproblem ins Auge fassen, die Wahrheiten in ihrer Abhängigkeit vom Denken damit zugleich Produkte dieses Denkens und somit etwas rein Subjektives und Willkürliches? Wir müssen diese Fragen verneinen. Die Transzendentalisten führen zur Stützung ihrer Lehre vom „An-sich" der Bedeutungen eine Reihe von Argumenten an, die in der Tat bestechend wirken. Sie meinen nämlich, daß die Eigenschaften des „Vorgefundenseins" der Zeitlosigkeit, Einmaligkeit und Identität der Bedeutungen notwendig den Gedanken der Unabhängigkeit der Bedeutungen von allem Denken nach sich ziehen müssen. Gewiß sagen die Transzendentalisten damit etwas Richtiges; es kommt nur auf den Sinn an, den man mit diesen Ausdrücken verbindet. Auch die aristotelisch-realistische Erkenntnistheorie spricht von den Prädikaten der zeitlosen Geltung, Ueberindividualität und Identität der Bedeutung, ohne aber die transzendentalistische Folgerung zu ziehen. Sehen wir uns darum

die Argumente, soweit sie sich auf das Wahrheitsproblem beziehen, an [8]).

Das erste Argument besagt, daß die Wahrheiten von dem erkennenden Wesen „vorgefunden“ werden, von diesem also nicht „gesetzt“ und eben darum von allem Gedachtsein völlig unabhängig sind. Daran ist gewiß etwas Richtiges, man muß aber Verschiedenes beachten, um hier falsche Konsequenzen zu vermeiden. Das Denken, so sagten wir schon früher, setzt das Urteil mit der Intention, den gegenständlichen Sachverhalt zu treffen, d. h. wahr zu sein. Das Urteil kann nun auch wahr sein, ebensogut aber auch falsch. Ob es nun das eine oder das andre ist, das steht keineswegs mehr im Belieben des Subjekts, bzw. des Denkens des Subjekts, sondern hängt — man vergegenwärtige sich die Bestimmung der Wahrheit als der Uebereinstimmung zwischen Urteilssinn und objektiven Sachverhalt — von dem Inhalt (Sinn) des Urteils selbst ab, insofern dieser den gegenständlichen Sachverhalt trifft oder verfehlt. Sobald wir unter dem Ausdruck „Wahrheit“ die Wahrheit ausschließlich als Relation meinen, kann man also mit gutem Recht von einem Vorgefundensein der Wahrheit sprechen. Aber, da das eine Relationsfundament — wie wir wissen — durch das Subjekt selbst gesetzt ist, so kann von einer absoluten Unabhängigkeit der Wahrheit vom Denken nicht gesprochen werden.

Was beweist das zweite Argument, die Zeitlosigkeit, der Wahrheiten? Auch es hat einen annehmbaren Sinn, denn die ewige Geltung der Wahrheit z. B. das $2 \times 2 = 4$ ist, hängt gewiß von keinem Zeitpunkt ab, an dem sie im Denken vollzogen wird; dennoch zwingt uns dieses Argument ebensowenig wie das erste, die Wahrheiten als transzendent und absolut aufzufassen, denn auch hier ist wieder zu sagen, daß das Wahrsein der Wahrheiten ausschließlich von dem Urteilssinn, dem „objektiven Urteilsgehalt“ (um mit Rickert zu sprechen) abhängt, der selbst natürlich von jedem Zeitpunkt des Gedachtwerdens unabhängig ist. Mit welchem Recht aber soll daraus folgen, daß das Denken für die Wahrheit als Ganzes nebensächlich sei? „In der Tat“, schreibt Geyser, „läßt sich vom Dasein der Wahrheit mit Sinn nur sprechen, wenn das vorausgesetzt werden darf, an dem sich dieses Moment findet. Das aber sind die Aussageinhalte, die sich auf einen bestimmten Gegenstand mit der Intention beziehen, seinen Sachverhalt zu erfassen“ [9]). Diese Aussageinhalte sind nun aber ohne Setzung durch ein Subjekt nicht möglich. Man

streiche dieses Subjekt und man kann von Wahrheiten nicht mehr sprechen, allenfalls nur von möglichen Wahrheiten.

Endlich besagt ein weiterer Einwand der Transzendentalisten, daß, wenn die Wahrheit ein Urteilsbestandteil wäre, von einer und derselben identischen Wahrheit keine Rede sein könne. Man könne m. a. W. nur von einer Menge bestenfalls gleicher Wahrheiten sprechen, was aber dem Sinn der Wahrheit entgegen sei. Gewiß, so antworten wir darauf, kann eine bestimmte Wahrheit nur eine und dieselbe sein, gleich von wievielen Subjekten sie gedacht wird; durch die Anzahl der Denkakte wird die Wahrheit selbst nicht berührt. Warum? Doch nur darum, weil sie im Urteilsinhalt gründet. „Es gibt keine Mehrmaligkeit der Wahrheit eines von mehreren Personen gedachten Satzes, sondern nur eine Mehrmaligkeit des Gedachtseins des wahren Urteilssinnes“ [10]).

Wir können also abschließend sagen, daß diese Argumente nicht geeignet sind, uns von der Notwendigkeit der transzendentalistischen Lehre zu überzeugen, denn was an ihren Argumenten richtig ist, erklärt sich genügend auch vom Standpunkt der aristotelisch-realistischen Lehre, die auf Grund der Abstraktionslehre die Objektivität der Erkenntnis gewährleistet. — Der Annahme eines An-sich-seins der Bedeutungseinheiten bedarf es nicht.

ANHANG.

Bolzanos Lehre von der Erkenntnis.

Im engsten Zusammenhang mit dem Problem der Wahrheit steht das der Erkenntnis der Wahrheiten. Wir geben daher im Folgenden einen kurzen Ueberblick über die Erkenntnislehre Bolzanos, die wir im dritten Bande seiner Wissenschaftslehre niedergelegt finden. Unseres Autors Ausführungen sind hier allerdings von einer solchen Breite und Langatmigkeit, daß es nicht ganz leicht erscheint, sich kurz zu fassen. Doch sind die Ergebnisse dieser Ausführungen — wenigstens der Hauptsache nach — bereits im ersten Band seines Werkes vorausgenommen [1]), sodaß wir uns im allgemeinen auf diese Stelle beschränken können.

Mit dem Begriff der Erkenntnis ist der des Urteils verknüpft [2]). Unter einem Urteil versteht Bolzano „im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs" das gemeinschaftliche Moment in den Ausdrücken des „Behauptens, Entscheidens, Meinens, Glaubens, Fürwahrhaltens usw." Urteile sind Vorstellungsverbindungen, die zu erzeugen eine ursprüngliche Anlage der menschlichen Seele ist [3]). Wie die Urteile im Einzelnen entstehen, darüber hat sich Bolzano in aller Ausführlichkeit geäußert. Seine Ansicht geht dahin, daß man in dieser Frage zwei Gruppen von Urteilen unterscheiden müsse: Die durch Vermittlung anderer entstandenen Urteile [4]) und die unvermittelten (unmittelbaren), die wiederum in zwei Klassen zerfallen, einmal in die unmittelbaren Wahrnehmungs-(Anschauungs-)Urteile [5]) und zum andern in die reinen Begriffsurteile [6]).

Die Urteile sind sodann zu unterscheiden vom bloßen Denken, bzw. Vorstellen eines Satzes, denn zum Urteilen gehört notwendig ein Behaupten; Vorstellen aber läßt sich ein Satz, ohne irgend eine Aussage über ihn zu machen (W § 34). — Ferner ist zu beachten, daß nicht die

Urteile selbst wahre oder falsche Sätze sind, sondern solche enthalten; darum nennt Bolzano auch nicht die Urteile selbst wahr oder falsch, sondern „richtig“ oder „unrichtig“ [7]).

Das Verhalten der Urteile zur Wahrheit ist ein verschiedenes. Es ist für Bolzano außer Zweifel, daß wahr alle diejenigen Urteile sind, die unvermittelt sind (siehe oben) und solche, die aus anderen durch Schlüsse abgeleitet werden, die keine bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüsse sind (W § 31), daß ferner Urteile wahr sein können, die aus falschen vermittels vollkommener Schlüsse gewonnen werden. Ueber das Kriterium, durch welches das erkennende Subjekt Gewißheit über die Wahrheit seiner Urteile erlangt, wird gleich gesprochen werden. Vorerst aber sei der interessante Versuch dargestellt, wie Bolzano die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt dartut und dieselbe zugleich gegen skeptische Einwendungen sicherstellt [8]).

Bolzano geht nämlich, um zu beweisen, daß der menschliche Geist imstande ist, Wahrheiten zu erkennen, vom Phänomen des Zweifels aus, indem er sich mit einem „vollendeten Skeptiker“ unterhält [9]). Was soll man einem Zweifler antworten, der selbst daran zweifelt, daß es nun überhaupt etwas, das wahr ist, gebe, oder zum mindesten doch daran, daß er auch nur eine einzige der Wahrheiten zu erkennen vermöge? Wir stellen ihm die Frage, „ob er Vorstellungen habe“. Von der Tatsache nämlich, daß er sie hat, und von der Wahrheit dieses Satzes muß der Skeptiker überzeugt sein. Er widerlegt sich also selbst durch die Tat, denn er muß, um überhaupt zweifeln zu können, doch letztlich von der Notwendigkeit der Wahrheit, daß er Vorstellungen habe, überzeugt sein. Der Zweifler mag die Antwort auf diese Frage schuldig bleiben, „er wird doch in seinem Innern fühlen, daß er Vorstellungen habe“. Steht aber erst einmal die Erkenntnis einer Wahrheit fest, so ist es ein leichtes, die Erkenntnis mehrerer, ja unendlich vieler Wahrheiten darzutun (W § 40).

Interessant ist Bolzanos Stellungnahme zu dem Einwand, der in der bekannten Argumentationsweise der Immanenzphilosophie (Berkeley) liegt: sollen, so wirft man ein, unsere Urteile objektiv wahr sein, so müssen unsere Vorstellungen mit den Gegenständen an und für sich übereinstimmen; um das festzustellen, müßten wir unsere Vorstellungen mit den objektiven Gegenständen vergleichen können; das aber sei unmöglich, weil wir die Gegenstände ja nicht anders kennen als durch unsere Vorstellungen von ihnen. — Auf diesen Einwand ant-

wortet unser Autor Folgendes: Wenn behauptet wird, die (transzendentale) Wahrheit bestehe in einer gewissen Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Gegenständen, so ist dies kein völlig richtiger Ausdruck; man müsse vielmehr formulieren: unsere Urteile sind wahr, wenn wir mit unseren Vorstellungen von einem gewissen Gegenstande die Vorstellung von einer solchen Beschaffenheit verknüpfen, welche er wirklich hat. Um uns z. B. von der Wahrheit des nur aus Begriffen bestehenden Satzes „Tugend verdient Achtung" zu überzeugen, ist nichts anderes gefordert als eine aufmerksame Betrachtung der Begriffe selbst: die Kenntnis der Begriffe gewährleistet die Erkenntnis der Begriffswahrheiten. Im Gegensatz zu diesen jedoch hängt die Wahrheit der sogenannten Erfahrungssätze (wie z. B. des Urteils „der angenehme Geruch, den ich soeben empfinde, wird von dem roten Gegenstande, den ich vor mir sehe, bewirkt") nicht lediglich von den Vorstellungen ab, sondern auch von den Beschaffenheiten der äußeren Gegenstände selbst. Doch ist es auch hier nicht nötig, außer den Vorstellungen der betreffenden Gegenstände eine Kenntnis von den Gegenständen an sich zu erhalten, d. h. zu erfahren, was für Wirkungen sie außer denjenigen, die sie in uns erzeugen, noch sonst hervorbringen können, da wir ja nichts anderes behaupten, als daß der Gegenstand, der eine bestimmte Anschauung (A) in uns hervorruft, auch eben derselbe sei, der eine bestimmte andere Anschauung (B) in uns verursacht: wir reden also nur von Wirkungen, die gewisse Gegenstände auf uns, nicht aber von solchen, die sie auf andere Wesen äußern, also, schließt Bolzano, brauchen wir niemals, um uns von der Wahrheit auch solcher Erfahrungssätze zu überzeugen, über unsere Vorstellungen hinausgehen.

Ist damit an der Möglichkeit der Erkenntnis kein Zweifel, so erhebt sich nun aber die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis der Wahrheit, resp. nach dem Grunde der Gewißheit. Die moderne realistische Logik und Erkenntnislehre, wie sie vor allem von Geyser vertreten wird, sieht als das Wahrheitskriterium die Evidenz an[10]), aber die Evidenz nicht als irgend ein bestimmt geartetes Gefühl, nicht als psychologischer Zwang oder gar ein Glaube (Belief) — denn solche Momente könnten die Objektivität der Wahrheit nicht garantieren — sondern vielmehr die Evidenz als „klares und deutliches Sehen der Objektivität des Gefordertseins eines Urteilsinhaltes durch das, was ihn begründet"[11]). (Das begründende Moment kann z. B. irgend ein bestimmtes Wahrnehmungserlebnis sein — wie das Wahrnehmen eines Rot —

oder der Sinngehalt bestimmter Begriffe — wie in dem Urteil, daß $7 + 5 = 12$ ist). — Es sind wenige Erkenntnistheoretiker, die sich zu diesem Begriff der Evidenz, wie ihn Geyser aufstellt, durchgerungen haben. Auch Bolzano, der sonst so scharfsinnige Logiker, ist hier zu keiner eindeutigen Erklärung gekommen; seine Ausführungen sind schwankend. Den modernen Begriff der Evidenz kennt er nicht — wenigstens haben wir in seinen Schriften keine Hinweise dafür gefunden.

Bolzano stellt (W § 42) die Frage auf, worin die Ursache des in unseren Urteilen so häufig auftretenden Irrtums gelegen sei, und findet darauf die folgende Antwort: entweder befinden sich in unserer Seele unter den unmittelbaren Urteilen falsche oder es sind einige „Schlußweisen", deren wir uns zur Ableitung der gefolgerten Urteile aus den unmittelbaren bedienen, unrichtig oder endlich einer der Sätze, die auf Grund eines bloßen Wahrscheinlichkeitsschlusses gewonnen werden, ist falsch.

Die ersten beiden Fälle aber, meint unser Autor, könnten darum nicht in Frage kommen, da wir sonst allen unmittelbaren Urteilen mißtrauen müßten, denn sie alle haben nur eine und dieselbe Bürgschaft für sich — unser unmittelbares Bewußtsein. Es ist m. a. W. also der Glaube an die Autorität der Vernunft, der Bolzano verbietet, an der Wahrheit der unmittelbaren (und d. h. auch für Bolzano — im Sinne des Rationalismus — der angeborenen) Urteile zu zweifeln. „Weil wir dies nicht vermögen und im Gegenteil gewisse, wenigstens einige Wahrheiten erkennen, so müssen wir schließen, daß mindestens in den unmittelbaren Urteilen und Schlußweisen nichts Irriges liege." — Im dritten Fall aber (bei den Wahrscheinlichkeitssätzen) ist allerdings die Möglichkeit des Irrtums gegeben und darum, erklärt Bolzano, hat man alle Ursache, den Grad der Zuversicht zu unseren Urteilen unter Umständen herabzustimmen, vor allem dann, wenn der Zweifel „entweder gar keine oder doch eine viel geringere Unbequemlichkeit hat als ein sehr zuversichtliches Urteil, wenn es doch unrichtig sein sollte". — In den Fällen jedoch, wo der Zweifel „einen entschieden größeren Schaden verursacht als selbst der Irrtum verursachen würde, soll man mit seinem Urteil nicht zurückhalten."

Auf Grund dieser Ausführungen kommt Bolzano zur Bestimmung seines Wahrheitskriteriums; er sieht dies nämlich in dem „Sichbewähren der Wahrheit" und schreibt: „Wenn sich ein Urteil, so oft wir es prüfen, (d. h. so oft wir unsere Aufmerksamkeit auf alle ihm scheinbar

entgegenstehenden Vorstellungen richten), immer von neuem bewährt, d. h. immer von neuem uns aufdrängt, so verdient es wirklich unser Vertrauen, d. h. so irren wir nicht, wenn wir uns durch die Betrachtung dieses Umstandes bestimmen lassen, es um so zuversichtlicher zu fällen".

Schon aus dieser Stelle geht mit Deutlichkeit hervor, daß Bolzano, wollte man bei ihm von Evidenz sprechen, unter diesem Ausdruck nichts anderes versteht als die höchste subjektive Gewißheit[12]) oder — wie wir präziser sagen können — nichts anderes als die psychologische Evidenz. Darüber vermögen auch seine breiten Ausführungen im dritten Bande seiner Logik nicht hinweghelfen; wir erinnern hier daran, was wir im ersten Kapitel unserer Abhandlung gesagt haben, daß nämlich Erkenntnislehre für Bolzano gleichbedeutend ist mit Erkenntnispsychologie. — Auf die Unterscheidung zwischen der psychologischen und der logischen Seite der Evidenz hingewiesen und das Wesen der Evidenz klar und deutlich bestimmt zu haben, ist das Verdienst Geysers. Geyser lehnt, wie wir schon gesagt haben, alle Theorien, die die Evidenz als irgend ein seelisches „Gefühlserlebnis" oder als ein Ausdruck der Organisation, bzw. der Natur der Seele oder als psychisches Urphänomen deuten, mit Recht in aller Schärfe ab und bestimmt seinerseits die Evidenz als „klares und deutliches Sehen des Gefordertseins eines Urteilsinhaltes durch das, was ihn begründet", wonach dann unter subjektiver (psychologischer) Evidenz lediglich das Bewußtsein der objektiven Evidenz zu verstehen ist.

Erst auf Grund der Evidenz ist die Gewißheit eines Urteils und sein Fürwahrhalten jedem Zweifel enthoben und damit gerechtfertigt.

Die eben vernommenen Argumentationen Bolzanos aber sind — trotz der entgegenstehenden Ansicht Husserls — psychologistisch, und dieses Urteil trifft auch diejenigen, die Bolzano unmittelbar oder mittelbar gefolgt sind.

ANMERKUNGEN.

Einleitung:

1.) G. Heymans: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. Leipzig 1905.
2.) Alexander Pfänder: Logik, Halle 1921, S. 159—164.
3.) Benno Erdmann: Logik, 3. Aufl. Leipzig 1921, Kap. V.
4.) Vergleiche dazu B. Erdmann, a. a. O. 5. u. 57. Kap.
5.) Vgl. Geyser: Erkenntnistheorie, Münster 1922, S. 44. H. Maier, Wahrheit und Wirklichkeit, spricht vom „logischen Absolutismus".

I. Kapitel:

1.) So z. B. noch neuerdings Vorländer, Geschichte der Philosophie, 1921.
2.) Vgl. J. E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. 1896, § 35.
Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1915.
3.) M. Palagyi: Kant und Bolzano, Halle 1902.
4.) Hugo Bergmann: Das philosophische Lebenswerk Bernard Bolzanos, Halle 1909.
5.) G. Gotthardt: Bolzanos Lehre vom Satz an sich. Berlin 1906.
6.) Vgl. die „Lebensbeschreibung des Dr. B. Bolzano" Sulzbach, 1836.
7.) Vgl. Wilhelm Wundt: Einleitung in die Philosophie, 8. Aufl., Stuttgart 1920, S. 33 ff.
8.) Vgl. Koppelmann, Untersuchungen zur Logik der Gegenwart, Berlin 1913, I, S. 34/35.
9.) Bolzano: „Athanasia", Sulzbach 1838 (S. 209).
10.) Vgl. J. E. Erdmann: a. a. O. § 35; ferner Ueberweg, a. a. O. (ältere Auflagen und Auflage 1916, S. 190 ff.)
11.) M. Palagyi: a. a. O. Abschnitt I, § 1.
12.) Bolzano: Lehrbuch der Religionswissenschaft, I. S. 151—164

13.) Vgl. auch M. Palagyi: a. a. O. Abschn. I, § 3.

14.) Vgl. Bergmann: a. a. O. S. 5.

15.) Vgl. auch B. Bolzano: „Was ist Philosophie", Wien 1849: „Die Metaphysik unterrichtet uns über alles Wirkliche, sofern es durch bloße Begriffe aufgefaßt werden kann", S. 12; das Zitat offenbart wohl am treffendsten den rationalistischen Charakter des philosophischen Systems unseres Autors.

16.) Bolzano: Athanasia, S. 22.

17.) Bolzano, a. a. O. S. 124/25: „Dasjenige Etwas, das in uns denkt und empfindet, ist eine eigene, von der Materie unseres Leibes wesentlich unterschiedene und durchaus einfache Substanz, welche eben auch darum ewig fortdauern wird. Durch die beständigen Einwirkungen, die diese Substanz von den sie umgebenden Gegenständen erfährt, erhält sie fortwährend Vorstellungen, und durch diese Vorstellungen wird oder kann sie wenigstens in ihrer Kraft des Vorstellens und dadurch mittelbar auch in ihren übrigen Kräften je länger, je vollkommener werden". „Niemals kann die Seele von aller Verbindung mit einem Leibe losgerissen werden".

18.) Vgl. Bolzanos: Wissenschaftslehre, § 79.

19.) Bolzano: Paradoxien des Unendlichen, Berlin 1879, § 39. Wissenschaftslehre, § 79.

20.) Bolzano, Paradoxien, § 40: vgl. dazu auch Bolzano, Wissenschaftslehre, § 79, Nr. 5 u. 6, ferner Bolzano „Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von den drei Dimensionen des Raumes", Prag 1843, § 2, wo Bolzano ausführt, daß Zeit und Raum weder Substanz noch eine eigentliche Beschaffenheit der Dinge, noch auch ein bloßes Verhältnis oder eine subjektive oder objektive Vorstellung seien, sondern vielmehr als Bestimmungen der Dinge aufzufassen seien; vgl. S. 7: „Die Bestimmungen der Zeit haben das Eigene, daß sie sich nur an Dingen, die etwas Wirkliches sind, befinden, an diesen aber auch durchaus — mit Ausnahme der einzigen allvollkommenen Substanz der Gottheit — anzutreffen sein müssen. An jedem Wirklichen, wenn es ein abhängiges ist, haftet die Zeitbestimmung". — Analog den zeitlichen Bestimmungen, heißt es von den räumlichen, daß sie diejenigen Bestimmungen der abhängigen Substanzen sind, „in denen

der Grund liegt, daß sie bei ihren Beschaffenheiten gerade diese und keine anderen Veränderungen, die eine in der anderen, innerhalb einer gegebenen Zeitlänge bewirken". Die beiden Begriffe der „Bestimmung" und „Beschaffenheit" sind genau zu unterscheiden. Um diesen Unterschied zu klären, knüpft Bolzano an das Urteil an. In unseren Urteilen nämlich, führt B. aus, sprechen wir einem Gegenstande gewisse Beschaffenheiten zu oder ab (z. B. im positiven Urteil „S ist P", bzw. — in Bolzanoscher Terminologie — „A hat b"), m. a. W. jede echte Prädikatsvorstellung muß eine Beschaffenheitsvorstellung sein und umgekehrt muß jede echte Beschaffenheitsvorstellung sich in einem wahren Satze als Prädikatsvorstellung anbringen lassen. Jede Prädikatsvorstellung nun bildet eine Bestimmung, nämlich eine Bestimmung des im Urteil in der Subjektsvorstellung gesetzten Gegenstandes, nicht aber ist umgekehrt jede Bestimmung als Prädikatsvorstellung möglich, vielmehr „gibt es auch Vorstellungen, die zur Bestimmung eines Gegenstandes dienen, ohne Beschaffenheiten desselben zu sein", die also nie als Prädikatsvorstellungen fungieren können, sondern immer in der Subjektsvorstellung selbst auftreten müssen. (W. §§ 80, 120). Von dieser Art sind Raum- und Zeitvorstellungen. — Ob mit dieser rein formalen Erklärung ein klares Verständnis des Raum-Zeit-Problems erreicht ist, bleibe dahingestellt.

21.) Vgl. Wissenschaftslehre, III. Band, Athanasia IV, und „Einteilung der schönen Künste", Prag 1849.

22.) Bolzano: Athanasia, S. 210.

23.) Derselbe: Wissenschaftslehre, III, § 303, Anm. 4.

24.) Derselbe: Athanasia, Abschn. V, und Wissenschaftslehre, III, §§ 283/84.

25.) Wir verweisen auf Bolzano: „Lehrbuch der Religionswissenschaft" I. u. IV, „Ueber den Begriff des Schönen" i. d. Abh. d. böhm. Ges. d. Wiss. V. Folge, Bd. III und „Ueber die Einteilung der schönen Künste", Prag 1849.

26.) Bolzano: „Was istd ie Philosophie", S. 30.

II. Kapitel:

1) Die „Wissenschaftslehre" Bolzanos hat mit der Fichtes nur den Namen gemeinsam. — Das Zeichen „W" bezieht sich auf die Zitate aus der Wissenschaftslehre.

2.) W § 1. Nach Ansicht unseres Autors ist die Logik nicht eine spekulative Wissenschaft, sondern als ein Inbegriff solcher Lehren, denen als Korrelarien Regeln entsprechen, nämlich — wie schon gesagt — Regeln, die uns anweisen, Wissenschaften zustande zu bringen — Kunst. Vgl. Bergmann, a. a. O. S. 42, doch ist daran zu erinnern, daß Bolzano (W § 11) keinen Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst zieht, wenn die Begriffe beider „in objektiver Bedeutung" genommen werden sollen. Die Kunst ist damit eine Art Wissenschaft und da „jede Wissenschaft, deren wesentlicher Inhalt in Regeln für unser Verhalten besteht" eine praktische Wissenschaft ist, ist die Logik in diesem Sinne eine Kunst.

3.) Eine Wissenschaft ist von einer anderen abhängig, „wenn sich die Lehren, die ihren Inhalt ausmachen, nicht ohne Beziehung auf gewisse Lehrsätze der anderen dartun lassen" (W § 13,2).

4.) Vgl. Herbart: „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" Königsberg 1813, § 52.

5.) Vgl. unten die Ausführungen über den Begriff der Vorstellung an sich.

6.) Vgl. Herbart, Einleitung § 52.

7.) Wenn Bolzano die Autorität des allgemeinen Sprachgebrauchs als eine der objektivsten Entscheidungsinstanzen für die Bedeutung der Begriffe behauptet, so muß er uns zum mindesten ein Mittel, ein Kriterium an die Hand geben, auf Grund dessen man die Gewähr hat, nun auch tatsächlich im Besitz der wirklichen vom Sprachgebrauch intendierten Wortbedeutung zu sein. Nach einem solchen Kriterium sehen wir uns aber vergebens um.

8.) Vgl. auch Bolzanos „Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft in einer beurteilenden Uebersicht". Sulzbach 1841, S. 31: „Wahr ist ein Satz, wenn er dem Gegenstand eine Beschaffenheit beilegt, die diesem zukommt".

9.) Vgl. Paradoxien, § 12: „Wahrheiten und Sätze gehören in das Reich derjenigen Dinge, die keinen Anspruch auf Wirklichkeit, ja nur auf Möglichkeit machen".

10.) Unter „Gegenstand" versteht Bolzano „jenes bald existierende, bald nicht existierende Etwas, welches die Vorstellung vorstellt". (W § 49,1).

11.) Vgl. H. Gomperz: „Weltanschauungslehre" II, Jena 1908, S. 79, ff.

12.) Bolzano merkt nicht selten in seinen Ausführungen an, daß seine Untersuchungen keineswegs stets den Stempel letzter endgültiger Entscheidungen tragen.

13.) Vgl. dazu Aristoteles „Metaphysik" IV c. 8 und Bolzano, Lehrbuch der Religionswissenschaft (§§ 11, 12).

14.) Die Annahme eines Reichs unendlich vieler Wahrheiten finden wir an den verschiedensten Stellen der Schriften Bolzanos; so wird auch in der „Athanasia" die Behauptung aufgestellt, daß das „Gebiet der Wahrheiten" grenzenlos ist, wir aber nur eine endliche Menge zu erkennen vermögen, weil unsere Erkenntniskraft endlich ist. Vgl. dazu auch „Paradoxien", § 12.

15.) Vgl. W § 54: „Insofern Gott alle Vorstellungen an sich erfaßt, gibt es allerdings keine, der nicht eine gedachte, also wirkliche und ewig wirkliche entspräche".

16.) Vgl. dazu Geyser: „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie", Münster 1919, S. 78, Anm. 6.

17.) Vgl. Anmerkung zu W § 66: „Unter diesem Ausdruck verstehe ich diejenige Beschaffenheit einer Vorstellung, vermöge deren sie eben nur diese und keine anderen Gegenstände vorstellt". Gegenstandslose Vorstellungen (z. B. die Vorstellung „nichts") haben natürlich auch keinen Umfang; im Unterschied zu diesen nennt Bolzano alle anderen Gegenstandsvorstellungen, auch gegenständliche Vorstellungen.

18.) Die den (reinen) Anschauungen entsprechenden Gegenstände gehören insgesamt in das Reich der Wirklichkeit, da sie durchgängig gewisse „in unserer Seele soeben vorgehende Veränderungen" sind, d. h. der Gegenstand jeder Anschauung muß ein wirkliches Ding sein, womit aber nicht gesagt ist, daß jeder wirkliche Gegenstand eine Anschauung in uns erzeugt. Vgl. dazu auch W § 74.

19.) Vgl. auch B. Bolzano: „Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von der Zusammensetzung der Kräfte", Prag 1842, § 1: „Anschauung, reine Anschauung nenne ich . . . . nur eine solche Vorstellung, welche bloß einen einzigen Gegenstand vorstellt und dabei einfach ist": z. B. „dieses" (was ich jetzt eben empfinde). — „Jede Vorstellung dagegen, die nicht nur

keine Anschauung ist, sondern auch keine Anschauung als Bestandteil enthält, heißt mir ein reiner Begriff" (z. B. „Gott", „Weltall", „Zahl" usw.).

20.) Vgl. im Einzelnen dazu Kreibig „Ueber ein Paradoxon der Logik Bolzanos i. Vierteljahresschr. für wiss. Philosophie und Soziologie XXVIII. Jahrg. 4. Heft, S. 132 „Das Bolzanosche Paradoxon schöpft seine scheinbare Beweiskraft aus einer Unklarheit der Reichtumsbestimmung bei Begriffen: wäre es berechtigt, den Inhaltsreichtum zweier Begriffe lediglich durch numerisches Abzählen der Inhaltsbestandteile in ihrer sprachlichen Fixierung zu vergleichen, so hätte Bolzano recht und der Canon (daß Inhalt und Umfang der Begriffe in umgekehrtem Verhältnis stehen) wäre nicht allgemeingültig", vielmehr müssen die Inhaltsbereicherungen „durch echte Determination des gesamten Begriffsinhaltes durch neu hinzukommende Bestandteile erfolgen; ein Aermerwerden des Inhalts kann nur durch Ausschaltung eines Bestandteiles aus der Gesamtheit der Bestandteile erzielt werden. Erscheinen die Inhaltsveränderungen durch Substitution vollzogen, so werden die Begriffe hinsichtlich ihres Reichstums inkommensurabel".

21.) H. Bergmann (a a. O. S. 66) spricht hier von der „Methode der Variation der Vorstellungen": daß dieser Ausdruck jedoch besser zur Verdeutlichung des Problems dient, vermögen wir nicht einzusehen. Wir glauben daher gutzutun, eine Erklärung unseres Autors selbst über diese Lehre beizubringen. Es heißt in der Anmerkung zu W § 69 (S. 314): „Wenn ich sage, daß man an einer gegebenen Vorstellung . . . einen Bestandtteil als „veränderlich" ansehen, und diesen mit beliebigen anderen vertauschen möge", so hat diese Redensart keinen anderen Sinn als den, man solle sein Augenmerk auf alle Vorstellungen richten, die sich von der gegebenen nur durch den veränderlichen Bestandteil . . . unterscheidet, d. h. die alle übrigen Bestandteile mit ihr gemein und in denselben Verbindungen haben, nur daß statt des veränderlichen Teiles irgendeine andere Vorstellung vorkommt. — Hier ist denn also von einer Veränderung im eigentlichen Sinne keine Rede . . ."

Zur Lehre von den Sätzen und Wahrheiten an sich.

1.) Wir erinnern daran, daß Bolzano unter „Seiendes“ ein Etwas versteht, welches Dasein (Wirklichkeit) hat. Vgl. W § 22.

2.) In seiner Polemik gegen Krug und Maß lehnt Bolzano die von diesen Logikern vertretene Auffassung, daß dieser Unterschied ein bloß subjektiver und relativer sei, insofern nämlich dasselbe Urteil für den einen analytisch, für den anderen synthetisch sein könne, entschieden ab. Auch das Kantsche Kriterium, wonach die Gewißheit der analytischen Urteile auf der Intentität des Prädikatbegriffs mit dem Subjektsbegriff beruhen soll, — ein Kriterium, das Bolzano in seinen „Beiträgen zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik“, Prag 1810, § 17 noch selbst verteidigt — läßt er in seinem Hauptwerk (der Wissenschaftslehre) fallen, wenn auch seine gegen Kant gemachten Einwendungen nicht immer stichhaltig sind. Vgl. dazu H. Bergmann, a. a. O. S. 70 ff.

3.) Vgl. dazu W § 168: „Formale Abfolge liegt dann vor, wenn das Verhältnis der Sätze M, N, O. . . . zu den Sätzen A, B, C, . . . die Beschaffenheit hat, daß jeder Inbegriff von Vorstellungen, der an der Stelle der i, j . . die A, B, C . . wahr macht, auch die M, N, O, . . . zu solchen Wahrheiten macht, die eine Folge der ersteren sind.“

4.) Vgl. Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik, Prag 1810, § 19: „Alle Urteile, deren Subjekt ein einfacher Begriff ist, sind eben darum auch schon synthetische“.

5.) a. a. O. S. 82.

6.) Vornehmlich kommen hier in Betracht: „Lehrbuch der Religionswissenschaft“, Sulzbach 1834. „Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von der Zusammensetzung der Kräfte“, Prag 1842; „Beiträge zu einer begründeten Darstellung der Mathematik“. Prag 1810.

7.) Vgl. Bolzano: „Was ist Philosophie?“, S. 11: „Es gibt im Reich der Wahrheiten an sich Sätze, die sich als Gründe und wieder andere, die sich als Folgen zu jenen verhalten; es gibt auch ebenso im Reich der Wirklichkeit Dinge, die Ursachen und andere, die ihre Wirkungen sind“.

8.) Vgl. a. a. O. S. 8/9.

9.) a. a. O. § 3,2; vgl. zum Begriff der Abfolge ferner noch: „Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von der Zusammensetzung der Kräfte", Prag 1842, § 8: „Ein paar einfacher Begriffe, sind sie, welche wir . . . mit den Worten „Grund" und „Folge" bezeichnen, wenn wir sie nicht eben als gleichgeltend mit „Ursache" und „Wirkung" gebrauchen, somit nicht anwenden auf existierende Dinge, sondern nur auf ein Verhältnis, das zwischen Wahrheiten an sich besteht, gleichviel ob sie von irgend jemand gedacht oder nicht gedacht werden. Wahrheiten an sich stehen . . . in einem höchst eigentümlichen Zusammenhang, vermöge dessen einige derselben der (objektive) Grund anderer, diese die (objektive) Folge jener heißen.

10.) Vgl. W § 200: „Sollen sich Wahrheiten als Grund und Folge zueinander verhalten, so müssen sie, könnte man glauben, immer auch ableitbar aus einander sein. Das Verhältnis der Abfolge wäre dann als eine besondere Art von jenem der Ableitbarkeit zu betrachten; der erste Begriff wäre dem letzteren untergeordnet".

11.) Vgl. Beiträge zu einer begründ. Darstellung der Math. § 10/13.

12.) Bolzano spricht hier von der Mathematik.

13.) a. a. O. § 10.

14.) a. a. O. § 11.

15.) a. a. O. § 12.

16.) und 17) a. a. O. § 12, 13.

18.) Vgl. Bolzano: „Was ist Philosophie?", S. 30.

III. Kapitel:

1.) Vgl. Joseph Geyser: „Auf dem Kampffeld der Logik", Freiburg 1927, S. 13: „Seinem Wesen nach ist der Begriff ein aus einem Komplex gewisser Merkmale gebildeter Gedankeninhalt, der dazu dient, eine bestimmte allgemeine gegenständliche Einheit von den übrigen gegenständlichen Einheiten zu unterscheiden".

2.) So die Lehre bei Protagoras, Georgias, Sextus Empiricus.

3.) Vgl. W. Windelband: „Einleitung in die Philosophie", § 9.

4.) Unter „Sachverhalt“ verstehen wir alles das, was irgendwie zum Gegenstand in Beziehung steht.

5.) Das „Sein“ ist das logische Produkt des Denkens. Was unter diesem „Denken“ zu verstehen sei, ist verschieden beantwortet: so spricht Kant vom „Bewußtsein überhaupt“, Windelband vom „Normalbewußtsein“, (das er allerdings mit Gott identifiziert), Rickert vom „transzendentalen Bewußtsein“ („erkenntnistheoretisches Subjekt“), eine Reihe anderer Kantianer endlich sprechen vom Idealbewußtsein“. — Was aber diese Begriffe besagen sollen, ist schwer festzustellen, eine eindeutige Definition findet sich bei den Kantianeren nicht. Ueber Rickerts „transzendental. Bewußtsein“ vgl. Leonard Nelson „Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem“. Göttingen 1908, Kap. II, Nr. 33.

6.) Vgl. Del Negro: „Zum Wahrheitsproblem“, Kantstudien 1925, XXX, 1, 2 lehnt den aristotelischen Wahrheitsbegriff, der sich des „Adaequationskriteriums“ bediene, ab, denn die Bestimmung der Wahrheit als der Uebereinstimmung des Urteils mit der Wirklichkeit führe zu einem unendlichen Regress, insofern man, um ein Urteil als adaequat mit der Wirklichkeit zu erkennen, bereits von der Beschaffenheit der Wirklichkeit schon vor dem Urteil wissen müßte, welches Wissen wieder nur ein Urteil sein kann, also seinerseits zu prüfen wäre, u. s. f.

7.) So am extremsten Heymans — im Gegensatz zu den Kantianern, die die „Objektivität“ des (logischen) Denkens mit aller Schärfe betonen.

8.) Vgl. unsere Einleitung.

9.) Vgl. dazu Heinrich Maier: „Wahrheit und Wirklichkeit“, Tübingen 1927, S. 50, wo er innerhalb des „logischen Absolutismus zwei Arten unterscheidet, den „essentiellen Absolutismus“, wie er von Bolzano und Husserl vertreten wird und den „normativen“ Absolutismus der Windelband-Rickertschen Philosophie.

10.) Joseph Geyser: „Erkenntnistheorie“, Münster 1922, Kapitel III.

11.) Vgl. z. B. Plato „Staat“ VII, 533 C.

12.) Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 1904, S. 145.

13.) Vgl. Plato z. B. Staat, 476 E ff, Theaetet 188 D ff.

14.) Plato: „Parmenides“ 135 B.

15.) Gegen Natorps Interpretation der platonischen Ideen, nach der diese nicht als verdinglichte Begriffe, als Substanzen, sondern als „Methoden“, „Gesetze“, bzw. „reine Setzungen des Denkens“ aufgefaßt werden müßten, vgl. u. a. H. Gomperz, Arch. f. Gesch. d. Phil. 18, 441 ff.

16.) Th. Gomperz, Weltanschauungslehre II, S. 39 ff.

17.) Augustinus, de Trinit XV, 23 n. 43, de Mag. c. 12 und 39. Vgl. die gute Darstellung der Erkenntnislehre Augustins: P. Bernard Kälin „Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus“, Diss. Sarnen 1920.

18.) Man denke nur an die verschiedenen Grundwahrheiten, wie z. B. das Kontradiktionsprinzip, der Satz von der Existenz des eigenen Geistes u. s. f.

19.) Vgl. Geyser, a. a. O. S. 94 ff. Die Augustinische Illuminationstheorie: illuminatio mentis per lumen divinum.

20.) Geyser, a. a. O. S. 95.

21.) Ed. Husserl „Logische Untersuchungen“ II. 1², S. 91 ff.

22.) Ed. Husserl: a. a. O. S. 101.

23.) Derselbe: a. a. O.: S. 124 u. 101.

24.) Derselbe: a. a. O. S. 168.

25.) Jos. Geyser: „Erkenntnistheorie“ Münster 1922, S. 47 ff.

Zur Lehre des wertphilosophischen Transzendentalismus.

1.) Ich beziehe mich im Folgenden u. a. auf Geysers Logik-Colleg SS. 1927.

2.) Vgl. Lotzes System I, S. 78, 57.

3.) Vgl. Falkenberg: Jahrb. S. 17 und Lotze „Logik“ 1874, S. 512/13.

4.) Vgl. Lotze: a. a. O. S. 511: „Wirklich nennen wir ein Ding, welches ist . . ., ein Ereignis, welches geschieht, ein Verhältnis, welches besteht, wirklich wahr einen Satz, der gilt“. Aus dieser Stelle geht übrigens hervor, daß nach Lotze die Wahrheit der Geltung folgt; ein Satz gilt nicht, weil er wahr ist, sondern umgekehrt, er ist wahr, weil er gilt. Ueber Wahrheit und Geltung vgl. Geyser „Auf dem Kampffeld der Logik“, Kap. III, § 12.

5.) Lotze: a. a. O. 513.

6.) Lotze: a. a. O. S. 513.

7.) Vgl. H. Maier: „Wahrheit und Wirklichkeit", S. 237 ff.

8.) Vgl. die kurze Skizze über die wertphilosophischen Lehren bei Johann Hessen „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart" 1923 und W. Moog „Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts", Stuttgart 1922.

9.) Vgl. W. Windelband, „Einleitung" § 9.

10.) a. a. O. S. 200.

11.) a. a. O. § 9 und „Prinzipien der Logik" S. 8.

12.) W. Windelband, „Prinzipien der Logik" S. 8/9.

13.) a. a. O. S. 9 und „Einleitung" § 9.

14.) Vgl. „Einleitung" S. 199 und „Präludien" I, S. 42: „Die Allgemeingültigkeit der Wahrheit ist keine tatsächliche, sondern eine ideale, keine, welche wirklich ist, sondern, welche sein sollte", ebenso ist die Notwendigkeit eine ideale, d. h. eine „Notwendigkeit" nicht des Müssens und Nicht-Anders-Könnens, sondern des Sollens und des Nicht-Anders-Dürfens.

15.) W. Windelband: „Prinzipien der Logik", S. 21—26. Unter „Urteil" versteht W. die Wahrheitswertung einer Vorstellungsverbindung, ein Akt des synthetischen Bewußtseins, der auf seinen Wahrheitswert beurteilt wird". Zwei Momente sind beim Urteil zu unterscheiden, das indifferente Denken einer Vorstellungsverbindung und eine sich darauf gründende Entscheidung. Vgl. dazu Präludien I, S. 26—32.

16.) Vgl. Einleitung § 9.

17.) a. a. O. § 13.

18.) a. a. O. § 14.

19.) Geyser: Logik Colleg SS. 1927.

20.) Rickert: System der Philosophie, Tübingen 1920, Kap. II.

21.) Vgl. Adolph Lapp: „Die Wahrheit", Stuttgart 1914, S. 6 ff.

22.) Vgl. Rickert: „Zwei Wege der Erkenntnistheorie", i. Kants Studien, Bd. XIV.

23.) Rickert: "Gegenstand der Erkenntnis", S. 163.

24.) Derselbe: „Urteil und Urteilen" i. Logos, 1913.

25.) Derselbe: „Gegenstand der Erkenntnis", S. 175.

26.) Derselbe: a. a. O. S. 181 ff.

27.) Derselbe: a. a. O. S. 190 ff.

28.) Derselbe: „System der Philosophie", S. 121, S. 101 ff.

29.) Derselbe: a. a. O. S. 109: Hier ist selbstverständlich mit dem Ausdruck „Sinn" nicht der immanente Urteilssinn, sondern der objektive Urteilsgehalt gemeint.

30.) Derselbe: a. a. O. S. 113.

31.) Ders.: In Ermangelung einer exakten, positivenBestimmung glaubt Rickert, durch ein bestimmtes Kriterium die Eigenart des Wertes erhellen zu können, nämlich durch das Kriterium der Negation. Er führt (System S. 117) aus, daß im Gebiet des Seienden die Negation des Seienden stets zur Aufhebung desselben, zum Nichts führe, wohingegen im Gebiet der Werte die Negation zwar auch zur Aufhebung des Wertes führen könne, andererseits jedoch den negativen Wert konstituiere. Wir können, heißt es, „durch Negation der Lust die Unlust, dem Sinn den Unsinn oder allgemeiner gesprochen dem Wert den Unwert gegenüberstellen als etwas, das gewiß nicht Nichts ist . . .". (Vgl. „Gegenstand der Erkenntnis", S. 265). — Es ist jedoch fraglich, ob man nicht den absoluten Charakter dieses Kriteriums bestreiten kann. Mit Recht hat Geyser darauf hingewiesen (Logik Colleg SS. 1927), daß es auch innerhalb des Seienden gewisse Gebiete gebe, in denen die Negation nicht ausschließlich zum Nichts führe (z. B. auf dem Gebiet der Temperaturempfindungen) — man muß einmal energisch darauf hinweisen, daß es an einer klaren Begriffsbestimmung des Wertes bei den Wertphilosophen immer noch fehlt.

32.) Rickert: System der Philosophie, S. 114.

33.) Derselbe: a. a. O. S. 115.

34.) Derselbe: a. a. O. S. 116.

35.) Derselbe: a. a. O. S. 121.

36.) Derselbe: a. a. O. S. 125.

37.) Derselbe: a. a. O. S. 135.

38.) Derselbe: a. a. O. S. 144.

39.) Mit dieser Auffassung nähert sich Rickert (im Gegensatz zu Windelband) dem Marburger Kantianismus.

40.) Rickert: a. a. O. S. 158.

41) Vgl. Leonard Nelson, „Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem", Göttingen 1908, Kap. VI.

Schluß.

1.) Unter „Objekt“ (Gegenstand) ist zu verstehen jede Soseinseinheit und ihre Sachverhalte (Beziehungen und Verhältnisse).

2.) Vgl. Geyser: Erkenntnistheorie, Münster 1922. — Wie die Vorstellungen (Gedanken) in uns zustande kommen, das ist für die logische Betrachtung vollkommen indifferent und interessiert ausschließlich die Psychologie. Man achte darauf, daß immer und überall zu unterscheiden ist zwischen der psychologischen und der logischen Seite der Erkenntnis, s. Geyser „Auf dem Kampffeld der Logik“, Kap. I, § 8.

3.) Unter diesem Ausdruck wollen wir im Folgenden gleicherweise die begriffs- wie die satzmäßigen Bedeutungen (Bolzanos Vorstellungen, Sätze an sich) verstehen.

4.) Ich orientiere mich im Folgenden an Geysers „Erkenntnistheorie“, Münster 1922, „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie“, Münster 1919 und an desselben im Wintersemester 1925/26 gehaltenes Kolleg über Ontologie.

5.) So Geyser „Ontologie-Kolleg“ W. S. 25/26.

6.) Geyser: a. a. O.

7.) Derselbe: Erkenntnistheorie 1922, S. 59.

8.) Derselbe: a. a. O. Kap. III, § 3.

9.) Derselbe: a. a. O. S. 52.

10.) Derselbe: a. a. O. S. 52.

ANHANG.

1.) Vgl. Bolzano: Wissenschaftslehre I, §§ 34/45.

2.) W. § 34: „Ich verstehe unter dem Wort „Erkenntnis" ein jedes Urteil, das einen wahren Satz enthält, oder der Wahrheit gemäß oder richtig ist".

3.) W. § 290: „So gewiß wir Urteile fällen, so gewiß können wir uns auch ein Vermögen . . . . eine Kraft dazu beilegen. Wir geben ihr den Namen Urteilskraft".

4.) Ein Urteil „ist durch ein oder mehrere andere A, B, C, D vermittelt . ., wenn die Ursache, daß wir das Urteil M fällen, darin liegt, daß wir soeben auch die Urteile A, B, C, D gefällt haben (W § 300).

5.) Diese haben entweder die Form „ich — habe — die Erscheinung A", oder „Dies — ist — ein A".

6.) z. B. der Satz „Tugend verdient Achtung".

7. Dazu bemerkt H. Bergmann, a. a. O. § 7 treffend, daß Bolzano hier grundlegend von Leibniz abweicht, insofern bei diesem das richtige Urteil zwar auch wie bei Bolzano charakterisiert ist durch „Adäquation an die entsprechende Wahrheit an sich" — dem falschen Urteil aber — im Gegensatz zu Bolzano kein objektives Korrelat entspreche.

8.) Vgl. dazu W § 40.

9.) Das Verfahren erinnert an seinen Beweis vom Dasein der Wahrheiten (oben Kapitel II).

10.) Vgl. Josef Geyser: „Wahrheit und Evidenz", Freiburg 1918, „Erkenntnistheorie" Münster 1922, „Auf dem Kampffeld der Logik", Freiburg 1927.

11.) Vgl. Geyser: „Auf dem Kampffeld der Logik", S. 198.

12.) So auch H. Bergmann, a. a. O. S. 110.

13.) Vgl. Geyser: a. a. O. S. 198 f.

Literatur-Verzeichnis.

Bolzano, Bernard: Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Sulzbach 1837.

Derselbe: Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik. Prag 1820.

Derselbe: Lehrbuch der Religionswissenschaft. Sulzbach 1834.

Derselbe: Lebensbeschreibung des Dr. B. Bolzano, Sulzbach 1836.

Derselbe: Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Sulzbach 1838.

Derselbe: Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von der Zusammensetzung der Kräfte. Prag 1842.

Derselbe: Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von den drei Dimensionen des Raumes. Prag 1843.

Derselbe: Ueber den Begriff des Schönen. i. d. Abhd. Böhm. Ges. f. Wiss. V. F. Bd. III. Prag 1845.

Derselbe: Ueber die Einteilung der schönsten Künste. Prag 1849.

Derselbe: Was ist Philosophie? Wien 1849.

Derselbe: Drei philosophische Abhandlungen, Leipzig 1851.

Derselbe: Paradoxien des Unendlichen. Leipzig 1889.

Husserl, Edm.: Logische Untersuchungen. Halle 1913, 1923.

Derselbe: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle 1913.

Lotze, R. H.: Diktate aus den Vorlesungen. Leipzig 1881/84.

Derselbe: Logik. 1874.

Windelband, W.: Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914.

Derselbe: Prinzipien der Logik. Tübingen 1912.

Derselbe: Präludien. Freiburg 1911.

Rickert, Heinr.: System der Philosophie. Tübingen 1920.
Derselbe: Zwei Wege der Erkenntnistheorie. i. Kant-Studien Bd. XIV, 1909.
Derselbe: Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen 1915.
Derselbe: Urteil und Urteilen. Logos. III. 1913.

Becher, Erich: Einführung in die Philosophie. München 1926.
Bergmann, Hugo: Das philosophische Werk Bolzanos. Halle 1909.
Erdmann, Benno: Logik. Leipzig 1921.
Erdmann, J. E.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1896.
Geyser, Jos.: Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Münster 1909.
Derselbe: Beiträge zur logischen und psychologischen Analyse des Urteils (Arch. f. d. ges. Psych. XXVI), Leipzig 1913.
Derselbe: Neue und alte Wege der Philosophie. Münster 1916.
Derselbe: Ueber Wahrheit und Evidenz. Freiburg 1918.
Derselbe: Erkenntnistheorie. Münster 1922.
Derselbe: Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie. Münster 1919.
Derselbe: Ueber Begriffe und Wesensschau. Phil. Jahrb. 1926.
Derselbe: Auf dem Kampffeld der Logik. Freiburg 1926.
Gomperz, H.: Weltanschauungslehre. Bd. II. Jena 1908.
Gotthardt, G.: Bolzanos Lehre vom Satz an sich in ihrer methodologischen Bedeutung. Berlin 1909.
Gotthardt, Jos.: Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk Bernard Bolzanos. (Diss.) Teildruck Trier 1918.
Herbart, Fr.: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Königsberg 1813.
Hessen, Joh.: Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. Kempten 1921.
Heymans, G.: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Leipzig 1905.

Koppelmann: Untersuchungen zur Logik der Gegenwart. Berlin 1913.

Kreibig: Ueber ein Paradoxon in der Logik Bolzanos. Vierteljahresschr. f. wiss. Phil. u. Soziolog. XXVIII. Jahrg. 4. Heft, 1904.

Lapp, Adolf: Versuch über den Wahrheitsbegriff mit besonderer Berücksichtigung von Rickert, Windelband und Vaihinger. (Diss.) Erlangen 1912.

Maier, Heinr.: Wahrheit und Wirklichkeit. Tübingen 1926.

Moog, W.: Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1922.

Nelson, Leonard: Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen 1908.

Palagyi, Melch.: Kant und Bolzano. Halle 1909.

Pfänder, Alex.: Logik. Halle 1921.

Pfeil, Christian: Der Einfluß Lotzes auf die logische Bewegung der Gegenwart. (Diss.) Tübingen 1914.

Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie. I, II, IV (ältere und neueste Auflagen).

Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie, 1921.

Wundt, W.: Einleitung in die Philosophie. Stuttgart 1920.

VITA.

Geboren wurde ich als Sohn des Kaufmanns Heinrich Wiegand und seiner Ehefrau Marie Wiegand, geb. Jagau in Trier am 16. Mai 1902. Meine erste Schulbildung (bis zum Einjährig-Freiwilligen-Examen) erhielt ich auf dem Realprogymnasium der seit 1904 zu meiner engeren Heimat gewordenen hannoverschen Provinzstadt Alfeld (Leine), in der mein Vater ein eigenes Handelsgeschäft gründete. Zwecks Ablegung des Absolutoriums besuchte ich von Ostern 1917 bis Ostern 1920 das Realgymnasium in Goslar am Harz.

Vom Herbst 1920 ab studierte ich 6 Semester teils in Göttingen, teils in Leipzig Jurisprudenz und begab mich daraufhin (Winter 1923) nach München, um mich dem Studium der Philosophie zu widmen. Meine Ausbildung in dieser Disziplin erhielt ich durch die Herren Professoren Geyser, Becher, Gallinger und Pfänder.

Neben dem Studium der Philosophie oblag ich im weiteren dem Studium der Religionswissenschaft bei Herrn Professor Jos. Schnitzer und der Staats- und Staatsrechtslehre bei Herrn Professor Rothenbücher.

Allen diesen Herren bin ich zu Dank verpflichtet, ganz besonders aber darf und möchte ich nicht versäumen, an dieser Stelle meinem Lehrer, Herrn Geheimrat Professor Dr. Josef Geyser für die überaus fördernden Anregungen und das mir entgegengebrachte Wohlwollen meinen ergebensten und ehrerbietigsten Dank auszusprechen.